BIBLIOTECA
DEL
PEREGRINO

ALEJANDRO MANZONI

OBSERVACIONES SOBRE LA MORAL CATÓLICA

EMECÉ EDITORES, S. A.
BUENOS AIRES

Título de la obra en italiano

OSSERVAZIONI SULLA MORALE CATTOLICA

Traducción de Francisco Navarro y Calvo

Prólogo de Tomás D. Casares

Con las licencias necesarias

PRÓLOGO

Este libro semiolvidado, que tuvo una finalidad polémica circunstancial, es, sin embargo, una pequeña obra clásica, en el sentido de acabada y definitiva.

Toda la obra de Manzoni tiene el sello de una superioridad señorial. Lo tiene su fantasía y su estilo, su sentido histórico, su reflexión filosófica y la espléndida vitalidad de su fe. Hay siempre, en todas las expresiones de su vida, un armonioso equilibrio que está, sin embargo, en las antípodas de la equidistancia. Es la equilibrada serenidad de una posición tomada en ese extremo que es la fe cristiana. La perspectiva sobrenatural es en él lo natural; *es su modo espontáneo y común de ver todas las cosas. Por eso ni siquiera en las reflexiones con que contradice el error de una posición objetada —como en la polémica de este libro— hay signos de violencia o de esfuerzo.*

De su crítica a la concepción moral naturalista de Sismondi, con estar toda ella destinada a reponer la concepción moral en un sentido de eternidad, cabría decir que es profundamente humana.

Su explicación del significado esencial de la moral católica da testimonio de la congruencia

de la naturaleza con la gracia; de cómo ésta levanta y perfecciona a aquélla sin destruirla.

No es que Manzoni disimule aquí lo que la moral católica comporta de heroísmo. Por el contrario, este libro se distingue por la sagacidad con que se discierne en él la diferencia que hay entre la concepción católica y la concepción naturalista de la moral; y la diferencia consiste siempre en una cierta especie de heroísmo. Pero esa exigencia extrema de la vida auténticamente católica no está exaltada por Manzoni con ninguna estridencia ni con una presentación de ella que la exhiba como sobrehumana, sino como normal y sencillamente accesible al hombre. En una palabra, como rigurosamente natural: sólo que natural para una naturaleza redimida y dócil a la gracia, que no es patrimonio de algunos sino de todos.

En aquel siglo XIX que daba por definitivamente "superada" la concepción católica y la había desterrado de lo que suele llamarse "el mundo intelectual", Manzoni diserta sobre ella con el tranquilo señorío de quien sabe que la Verdad no es superable; que todas las horas del mundo son sus horas, y que no es Ella quien padece el destierro que las inteligencias suelen decretarle en ciertas épocas, sino estas últimas las que con ese decreto se imponen a sí mismas un mortal extrañamiento.

El señorío de Manzoni no es, pues, la actitud olímpica de quien se considera personalmente superior; proviene de la impersonal superioridad de la concepción que preside su vida, y de la nobleza con que se ha puesto a su servicio y se ha hecho heraldo de ella.

Ya se dijo que el motivo de este libro fué circunstancial, y hay que agregar que ese motivo impuso una estructura aparentemente inorgánica, pues el orden de los temas le es dictado a Manzoni por el tratamiento accidental de ellos en la Historia de Sismondi. Es fácil, sin embargo, discernir la arquitectura fundamental de las reflexiones que integran esta obra.

El planteamiento, y la determinación de los principios rectores de todo lo que luego opondrá Manzoni a las observaciones de Sismondi, está en el Capítulo III "Sobre la distinción entre la filosofía moral y la teología"; consideración magistral de ese tema, hecha sin tecnicismo pero con luminosa profundidad, que se consultará siempre con provecho cuando se trate de comprender, no precisamente la falsedad, pero sí la radical insuficiencia de una moral confinada en el orden natural. Mostrado en esas páginas iniciales cuál es y de qué especie el enriquecimiento que la Revelación allega a la concepción de la conducta y el destino humanos, y por qué es indispensable y hasta qué extremo la confortación que, en la práctica de una conducta enderezada al destino eterno, la gracia le obtiene al hombre —en su condición actual de naturaleza herida por el pecado original—, los capítulos siguientes vienen a ser el desenvolvimiento concreto de aquella tesis y su ilustración. Es decir, que a un mismo tiempo tienen en el Capítulo III su fundamento y son una fundamentación complementaria de él.

Si al estudio del Capítulo III se agrega el del apéndice sobre "el sistema que funda la moral en la utilidad", crítica honda y sagaz, cargada de valores positivos, de una concepción

moral en la que se articulan expresa o tácitamente todas las tesis y todas las consecuencias del naturalismo, se tiene una presentación de los caracteres más típicos y esenciales de la moral que comporta la doctrina católica y una demostración de lo que la distingue específicamente, que no es un extremo rigor agregado a los preceptos de la moral natural, sino una transposición del móvil y el objeto de ésta y una sobreelevación de sus fines hecha posible por la sobreelevación de las posibilidades de la conducta, merced al auxilio sobrenatural de la gracia.

La ilustración que de ello se hace con la consideración de los temas concretos de que tratan los demás capítulos del libro, dan a la totalidad de éste un carácter de reflexión viviente que le asegura una perenne actualidad, de la que esta nueva edición ha venido a hacerse cargo.

El origen polémico del libro impuso a Manzoni la consideración particularizada de la aplicación de los principios; pero la elevación con que los temas de la controversia son tratados hace que la réplica trascienda lo que toda polémica tiene de incidental. Y esa confrontación de los principios con las objeciones de Sismondi, relativas a lo que podría llamarse el funcionamiento de ellos en lo individual y lo concreto, produjo como fruto el aludido carácter viviente de este libro.

Es que con ser esta obra del autor de "Los novios" cosa tan distinta de sus obras de "creación" —novelas, himnos, dramas—, la formalidad intelectual del gran artista está presente aquí; es lo que ha hecho posible una penetración tan

aguda en los procesos de la conciencia y una presentación tan plástica de ellos.

Los grandes doctores de la moral no tienen menos aguda penetración, es cierto; pero no ha de pedírseles la plástica presentación de su discernimiento. Si llega a darse un severo y seguro criterio teórico en quien, como Manzoni, tiene don poético, no se producirá sólo la agregación del lujo del estilo al conocimiento que obtiene aquel criterio, sino un verdadero enriquecimiento de él. Porque la obra de arte comporta un modo singularísimo de conocer, y cuando el estilo tiene categoría de obra de arte, aunque se trate de temas por completo ajenos a la creación artística propiamente dicha, no se reduce a revestir con suntuosidad el pensamiento; le da una transparencia luminosa que promueve su profundidad. Es lo que sucede en este libro de Manzoni donde a cada paso la riqueza del discernimiento nos aparece no sólo servida sino obtenida por la proyección de la luz del estilo.

Tomás D. Casares

AL LECTOR

Destinado está el presente escrito a defender la moral de la Iglesia católica de las acusaciones que se le hacen en el capítulo CXXVII de la *Historia de las Repúblicas Italianas en la Edad Media*.

En cierto pasaje de aquel capítulo inténtase probar que la citada moral es causa de corrupción para Italia. Por mi parte convencido estoy de que esta moral es la única santa y razonable en todas sus partes; que, por el contrario, la corrupción proviene de faltar a ella, de no conocerla o de interpretarla torcidamente; que es imposible encontrar argumento válido en contra suya; y éstas son las razones por las cuales he creído poder demostrar que no lo es ninguno de los que aduce el ilustrado autor de aquella *Historia* [1].

Débil, pero sincero apologista de una moral cuyo fin es el amor; persuadido de que en la benevolencia del indocto existe algo de más noble y excelente que en la agudeza del profundo pensador; persuadido también de que al encontrar disparidad entre las opiniones de otro y las nuestras, debemos reavivar los sentimientos

[1] M. de Sismondi.

de estimación y afecto hacia él, precisamente porque nuestra corrompida inclinación arrastrarnos podría injustamente a lo contrario, si no he observado en esta obra las consideraciones más escrupulosas hacia el autor que intento refutar, de seguro habrá sucedido en contra de mis intenciones. Confío, sin embargo, en que no habrá ocurrido así; y rechazo de antemano toda interpretación descortés de cualquier palabra mía.

A pesar de esto, comprendo que a todo trabajo de este linaje va unido un no sé qué de odioso, que es muy difícil quitarle por completo. Coger entre manos un libro de un escritor viviente y con justos títulos estimado; repetir algunas proposiciones suyas; examinarlas punto por punto; encontrar algo que replicar a todo; echarla, por decirlo así, de doctor a cada paso, cosa es que, a la larga, ha de dejar como huella de presunción y obstinado litigio. Para prevenir esta impresión, no diré al lector: considera si tengo razón cada vez que contradigo; porque sé y comprendo que no basta tener razón para justificar una crítica, y sobre todo para ennoblecerla. Pero sí le diré: considera la naturaleza del asunto. No es ésta una discusión especulativa, sino deliberación que debe conducir, no a aceptar ciertas nociones con preferencia a otras, sino a elegir partido; porque si la moral que la Iglesia enseña llevase a la corrupción, convendría rechazarla. Esta consecuencia deberían deducir los italianos de aquel conjunto de argumentos; y creo yo que efecto tal sería la mayor desventura para mis compatriotas: y cuando se tiene acerca de asunto de

tal valía opinión razonada, deber nuestro es el exponerla; que no existen deberes innobles.

Parecerá algunas veces al lector que la refutación abarca más cosas que el artículo refutado: en este caso, ruégole observe que no intento atribuir al ilustrado autor más de aquello que haya dicho expresamente; pero he creído que la única manera de llegar a resultado útil, es tratar las cuestiones con mayor amplitud, y en vez de defender en un artículo de moral el único punto controvertido, indagar la razón del conjunto; siendo esto lo que importa conocer, esto es lo que conviene aceptar o rechazar completamente. He adoptado este método con tanta mayor satisfacción, cuanto que así se verá mejor que mi objeto es establecer verdades importantes, y que toda la refutación está subordinada a este fin.

Notar en una obra de gran volumen y de grande importancia aquello que se cree erróneo y no mencionar lo bueno que en ella se encuentra, tal vez no será injusticia, pero al menos paréceme descortesía, porque equivale a presentar una cosa que tiene muchos aspectos por uno solo y desfavorable. No habiendo de citar la *Historia de las Repúblicas Italianas* sino para refutar una parte de ella, aprovecho esta ocasión para hacer constar brevemente la estimación en que tengo otras muchas partes de la misma obra, cuyo menor mérito lo constituyen la laboriosidad y exactas investigaciones, que forman el principal de tantas otras de igual índole; obra original acerca de una materia tratada con tanta profusión, y original precisamente porque la trata como deberían tratarse todas las historias y como lo son muy pocas. Con fre-

cuencia acontece leer en los historiadores más celebrados descripciones de largos períodos de tiempo, y narraciones de hechos varios e importantes, cuasi sin encontrar otra cosa que las alteraciones que ocasionaron en los intereses o en la miserable política de algunos hombres: las naciones casi estaban excluídas de la historia. El intento de representar, en cuanto es posible, en una historia el estado de la sociedad entera cuyo nombre lleva, intento que tal vez podría llamarse nuevo, se ha aplicado en esta vasta y complicadísima materia, pero con feliz y bella proporción; encuéntranse en ella los hechos próximos por razón de tiempo y naturaleza, hasta el punto de poder con claridad y sin trabajo confrontarlos con las teorías que a todos los abrazan; y estas teorías son bastante extensas, sin llegar a la vaguedad que pone lo histórico a cubierto de las críticas particulares, porque hace poco menos que imposible descubrir los errores, dejando al lector en duda acerca de si aquella que se le presenta es observación verdadera e importante o hipótesis ingeniosa. Sin aceptar todas las opiniones del esclarecido autor, y rechazando terminantemente las que disienten de la fe y la moral católicas, no puede desconocerse que muchas partes de la política, de la jurisprudencia, de la economía y de la literatura las ha observado bajo aspecto frecuentemente nuevo e interesante, y, lo que importa mucho más, noble y generoso. ¡Cuántas verdades ha puesto en posesión de su derecho, por decirlo así, cuando ya había caído en una suerte de prescripción, por indolencia o baja conveniencia de algunos historiadores que descendieron frecuentemente a justificar la injusticia

imperante y llegaron a adular hasta a los sepulcros! Éste ha procurado casi siempre inclinar el aprecio público del éxito a la justicia: y el intento es tanto más laudable, cuanto que es deber en todo hombre, por poco que valga su voto, darlo, aunque no sea más que para formar número, en asunto que siempre ha tenido, y hoy más que nunca, necesidad suma de ellos.

Todo aquél que haya estudiado larga y profundamente las Sagradas Escrituras, fuente inagotable de moral divina, leído con atención los grandes moralistas católicos y meditado con desapasionada reflexión acerca de sí mismo y acerca de los demás, encontrará superficiales estas *Observaciones,* y muy lejos estoy de apelar de su juicio. Cierto es que las discusiones parciales pueden poner en claro algún punto desacado de la verdad; pero la evidencia, belleza y profundidad de la moral católica se manifiestan solamente en las obras, en que se considera con extensión la ley divina y el hombre para quien se hizo. Allí pasa el entendimiento de una verdad a otra: porque tal es la unidad de la revelación, que cualquier parte, por pequeña que sea, llega a constituir nueva confirmación del todo, en virtud de la maravillosa subordinación que se descubre en ella; explícanse recíprocamente las cosas difíciles, y de muchas paradojas resulta un sistema evidente. Lo que es y lo que debería ser; la miseria y la concupiscencia, y la idea siempre viva de perfección y orden que encontramos igualmente en nosotros; el bien y el mal; la palabra de la sabiduría divina y los vanos discursos de los hombres; la alegría vigilante del justo, los dolores y consuelos del arrepentido, y el temor o la

imperturbabilidad del malvado; los triunfos de la justicia y los de la iniquidad; los designios de los hombres llevados a término entre mil dificultades, o disipados por imprevisto obstáculo; la fe que espera la promesa y que comprende la vanidad de lo transitorio; la incredulidad misma, todo se explica con el Evangelio, todo confirma al Evangelio. La revelación de un pasado cuyos tristes testimonios lleva el hombre en sí mismo, y de un porvenir del que sólo nos quedaban ideas confusas de terror y de deseo, es la que nos ilumina el presente que tenemos ante los ojos; los misterios concilian las contradicciones, y las cosas visibles se comprenden por la noticia de las cosas invisibles. Cuanto más se examina esta religión, mejor se ve que es la que ha revelado el hombre al hombre, que supone en su Fundador conocimiento universal, íntimo y profético de todos nuestros sentimientos. Leyendo las obras de los grandes moralistas católicos, y especialmente los sermones de Massillon, Bourdaloue, los Pensamientos de Pascal y los Ensayos de Nicole, comprendo la pequeñez de las observaciones contenidas en este escrito; y comprendo también la ventaja que daba a los dos primeros la autoridad del sacerdocio, y a todos el modo general de tratar la moral, su notable talento, prolongados estudios y vida constantemente cristiana.

Extraña injusticia se emplea con los apologistas de la religión católica. Préstase complaciente oído a lo que se dice en contra de ella, y cuando se presentan éstos a responder, oyen decir que su causa no es bastante interesante, que el mundo tiene otras cosas en qué pensar, que ya pasó el tiempo de las discusiones teoló-

gicas. ¡Ah! tenemos la prueba de lo contrario en la avidez con que se reciben siempre las objeciones que se le hacen. ¡No es interesante nuestra causa! y en todas las cuestiones que tocan a cuanto el hombre tiene de más grave e íntimo, se presenta la religión tan naturalmente que es más fácil rechazarla que olvidarla. ¡No es interesante! y no existe siglo en que no tenga monumentos de profunda veneración, de prodigioso amor y de odio ardiente e infatigable. ¡No es interesante! y, si se arrancase del mundo, el vacío que dejaría es tan inmenso y horrible, que la mayor parte de aquellos que no la quieren para sí, dicen que conviene dejarla al Pueblo, esto es, a las nueve décimas partes del género humano. ¡No es interesante nuestra causa! y se trata de decidir si una moral profesada por millones de hombres y propuesta a todos, debe ser abandonada, o conocida mejor y observada con mayor fidelidad.

Creen muchos que esta tibieza es fruto de larga polémica y de civilización avanzada; que sea para la religión el último y más terrible enemigo, llegado, en la plenitud de los tiempos, a consumar su derrota y a gozar del triunfo preparado en tantas batallas; y por el contrario, este enemigo es el primero que encontró en su maravillosa carrera.

Los sarcasmos del mundo la recibieron en su aurora comenzándose por creerla indigna de examen. Los apóstoles, en el tranquilo éxtasis del espíritu, revelan aquellas verdades que llegarán a ser la meditación, consuelo y luz de los entendimientos más elevados; ponen los fundamentos de una civilización que se hará europea,

que se hará universal, y se les llama ebrios [1]. San Pablo hace resonar en el Areópago la palabra de aquella sabiduría que ha hecho tan superiores las mujeres cristianas a los sabios del gentilismo, y contéstanle los sabios *que le escucharán en otra ocasión* [2]. Creían tener entonces objetos más importantes de meditación que Dios y el hombre, el pecado y la redención. Si este antiguo enemigo subsiste aún, es porque no se prometió a la Iglesia que destruiría a todos sus adversarios, sino que ninguno de ellos podría destruirla.

Hablar de dogmas, de ritos, de sacramentos para combatir la fe, llámase filosofía; hablar para defenderla, dícese que es entrar en teología, querer echarla de ascético, de predicador, y se pretende que la discusión toma carácter mezquino y pedantesco. Y sin embargo, no puede defenderse la religión sin discutir las cuestiones propuestas por quien la acusa; sin demostrar la importancia y racionalidad de lo que forma su esencia. Queriendo hablar del Cristianismo necesario es decidirse a no prescindir de dogmas, ritos y sacramentos. ¿Qué digo? ¿por qué hemos de avergonzarnos de confesar aquellas cosas en que descansa nuestra esperanza? ¿Por qué no hemos de dar testimonio, en el tiempo de una juventud que pasa y del vigor que nos abandona, de aquello que invocaremos en el momento de la separación y del terror?

Pero he aquí que, sin parar mientes en ello, empezaba a defenderme de las acusaciones del

---

[1] *Alii autem irridentes dicebant: quia musto pleni sunt isti.* Act. Apost., II, 13.

[2] *Quidam quidem irridebant, quidam vero dixerunt: audiemus te de hoc iterum.* Act. Apost., XVII, 32.

porvenir, que tal vez no llegarán. Orgullo ridículo sería si pretendiese atribuir a esta obrita el interés que se debe a la causa por que se emprende.

Creo haberla escrito con rectas intenciones, y la publico con la tranquilidad de quien está convencido de que cualquier hombre está obligado a defender la verdad, aunque no consiga siempre hacerla triunfar.

CAPITULO PRIMERO

DE LA UNIDAD DE FE

L'unité de foi, qui ne peut résulter que d'un asservissement absolu de la raison à la croyance, et qui en conséquence ne se trouve dans aucune autre religion au même degré que dans la catholique, lie bien tous les membres de cette Église à recevoir les mêmes dogmes, à se soumettre aux mêmes décisions, à se former par les mêmes enseignements. (*Hist. des Répub. Ital.*, t. XVI, pág. 410.)

La unidad de fe, que solamente puede resultar de la sumisión absoluta de la razón a la creencia, y que por lo mismo en ninguna religión se encuentra en tan alto grado como en la católica, obliga a todos los miembros de esta Iglesia a recibir los mismos dogmas y a someterse a las mismas decisiones, a formarse por las mismas enseñanzas.

QUE LA UNIDAD de fe se encuentre en altísimo grado en la Iglesia católica, o mejor dicho, que se encuentre en ella de una manera absoluta, carácter evangélico es por el cual se gloluta, carácter evangélico es por el cual se glorifica, puesto que ella no ha inventado la unidad, antes al contrario, la ha recibido; y omitiendo multitud de pasajes de las Escrituras en que así se enseña, solamente citaré dos, en los que se encuentra, además de la idea, la palabra misma. San Pablo dice expresamente en su Epís-

tola a los de Éfeso: *Una es la fe* [1]; y después de enumerar varios dones y oficios que en la Iglesia se encuentran, establece como término de los mismos *la unidad de la fe, y del conocimiento del Hijo de Dios* [2].

El ilustrado autor que impugnamos no aduce los argumentos por los cuales la unidad de fe solamente pueda resultar de la sumisión absoluta de la razón a la creencia. Si así fuese, no podrían conciliarse los pasajes anteriormente citados con aquellas otras palabras del mismo apóstol, *vuestro racional asentimiento* [3]. Pero no solamente se concilian, sino que además mutuamente se explican y confirman.

Cosa cierta es que la fe incluye la sumisión de la razón; pero esta sumisión la quiere la razón misma, la cual, reconociendo incontrastables determinados principios, encuéntrase en la alternativa de creer algunas consecuencias necesarias que no comprende o de renunciar a los principios. Habiendo reconocido que la Religión cristiana ha sido revelada por Dios, no puede ya poner en duda ninguna parte de la revelación, porque la duda, no solamente sería irreligiosa, sino que también absurda. Suponiendo por un momento que la unidad de la fe no se encontrase expresa en las Escrituras, la razón que ha recibido de la fe debe aceptar la unidad, no porque se vea en la obligación de someterse a la creencia, sino porque se llega a ella en virtud de necesidad lógica.

---

[1] *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.* Ad Ephes., IV, 5.

[2] *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei.* Ibid., 13.

[3] *Rationabile obsequium vestrum.* Ad Rom., XII, 1.

La fe consiste en el asentimiento prestado a las cosas reveladas, como reveladas por Dios. Supongo que el autor, al escribir la palabra fe, la aplicó a esta idea, siendo imposible aplicarla a otra. Ahora bien; repugna a la razón que Dios revele cosas contrarias entre sí, y si la verdad es una, la fe debe serlo también, puesto que se funda en la verdad. El texto que citamos en parte poco ha, indica claramente la conexión de estas dos ideas: *Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo.* De la unidad de Dios resulta necesariamente la unidad de la fe, y de ésta la unidad del culto esencial. Bacon mostró considerar esta verdad como fundamental, cuando dice: *Entre los atributos del verdadero Dios se pone que es un Dios celoso, por lo cual su culto no soporta mezcla ni compañía* [1].

Tan contradictorias son las ideas de fe y de pluralidad, que el mismo lenguaje parece que repugna expresar su unión; porque fácilmente podrá decirse diversas religiones, opiniones, creencias religiosas, pero de ningún modo diversas *fes.* Por religión se entiende un cuerpo de tradiciones, preceptos, ritos, y claramente se ve que no puede ser más que una. Así es que en las opiniones, antes se considera la persuasión del que cree, que la verdad de la cosa creída. Pero entiéndese por fe persuasión fundada en la revelación divina; y a pesar de que pueblos de diferentes cultos creen que su opinión tiene este fundamento, el lenguaje rehusa la ex-

[1] *Inter attributa autem veri Dei ponitur quod sit Deus zelotypus; itaque cultus ejus non fert mixturam, nec consortium.* Franc. Baconis, Sermones Fideles III: De unitate Ecclesiæ.

presión que significaría coexistencia de diversas revelaciones, porque la reconoce imposible la razón. Muchos que profesan diferente religión pueden creer que poseen la fe; pero uno solo no puede admitir que aquellos muchos la posean. Si fuese todo esto sofistería gramatical, pase por tal, puesto que basta el sencillísimo argumento con que se ha probado que la unidad de la fe no supone otra esclavitud de la razón que la necesaria a las leyes del raciocinio.

Cierto es que no quiero decir que la fe, a su vez, consista en sencilla persuasión de la mente, sino que también es adhesión del ánimo, por cuya razón la Iglesia la llama virtud. Dispútala esta cualidad Voltaire [1] en un diálogo breve en el que la baja e iracunda chocarrería del título indica que el autor estaba muy lejos de poseer aquella serenidad de ánimo con que deben examinarse las cuestiones filosóficas. Con el siguiente argumento sostiene *un hombre de bien* contra un *excremento de teología* que la fe no es en manera alguna virtud: *¿Es virtud creer? O lo que crees te parece verdadero, y en este caso ningún mérito tienes en creerlo; o te parece falso, y en este caso es imposible que lo creas.*

No es posible observar más superficialmente de como lo hace aquí Voltaire. Para excluir de la fe toda cooperación de la voluntad, solamente contempla en el creer la operación de la mente que reconoce verdadera o falsa una cosa; considera esta operación como necesitada de pruebas, y no admite para determinarla más que las pruebas mismas; considera, en suma, la mente como un instrumento, por decirlo así, pasivo,

[1] Diccion. filosóf., art. *Virtud.*

sobre el cual las probabilidades operan la persuasión o la no creencia, como si la Iglesia dijese que la fe es virtud del entendimiento. Virtud es en el hombre, y para comprender que así es, basta observar la participación que tienen todas las facultades humanas en aceptarla o rechazarla. Voltaire prescinde de dos elementos importantísimos: el acto de la voluntad, que determina la mente al examen; y la disposición del corazón, que tanto influye en la admisión o repulsión de los motivos de credibilidad, y por lo tanto en el creer. En cuanto al primero, las verdades de la fe son de tal manera opuestas al orgullo y a los apetitos sensuales, que el ánimo experimenta cierto temor y como aversión a ellas, y procura sustraerse de su influencia, tendiendo, en una palabra, a alejarse de una investigación que le llevaría a descubrimientos que no desea. Cada cual puede reconocer en sí mismo esta disposición reflexionando en la extremada actividad de la mente para buscar objetos diversos, para ocupar la atención cuando se apodera de ella una idea que la atormenta. El deseo de mantener el ánimo en agradable estado influye de modo tan manifiesto en estas operaciones, que cuando se nos presenta una idea que reconocemos importante, pero en la que no nos place fijarnos, nos ocurre frecuentemente decirnos: no quiero pensar en ello; y lo decimos aun convencidos de que este no pensar puede ocasionarnos contrariedades en el porvenir: ¡tan grande es nuestro deseo de esquivar un sentimiento penoso en el momento presente! Paréceme que ésta es una de las razones de la boga que han tenido, y en parte tienen aún, los escritos que combaten la Reli-

gión con el ridículo; es decir, que secundan una disposición común de los hombres, asociando a ideas graves e importunas otra serie de ideas opuestas y encaminadas a distraer. Supuesta tal inclinación del ánimo, la voluntad ejercita un acto difícil de virtud, aplicándolo al examen de las verdades religiosas; y la determinación para tal examen supone, no solamente impresión recibida de probabilidad, sino que también santo temor de los juicios divinos y amor a las mismas verdades que supere o combata al menos las inclinaciones terrenas.

La experiencia más común atestigua la verdad de que el amor o la aversión a las cosas propuestas a la creencia influye poderosamente en la manera de examinarlas, en su admisión o repulsión. Divúlguese una noticia en una ciudad que tenga la desgracia de verse dividida en partidos; unos la creerán, otros la rechazarán, según la norma de sus intereses y pasiones. El temor obra al par que el deseo sobre la creencia, inclinando algunas veces a negar fe a las cosas amenazadoras, y otras a prestarlas más de la que merecen; lo cual ocurre con frecuencia cuando se presenta medio de huirlas [1]. De aquí

[1] Paréceme que J. J. Rousseau (*Emilio*, lib. II) se burla sin razón de los que admiran el valor de Alejandro al beber la medicina que le presentó el médico Filipo, después de haber recibido la carta de Parmenión en que le advertía desconfiase del médico, por haberle inducido Darío con dones y promesas a quitarle la vida. Refiere, que relatada esta historia por un niño en un almuerzo a que asistían muchas personas, y censurando el mayor número aquella acción como temeraria, y, por el contrario, admirándola otros como valerosa, dijo que si en ella hubiese entrado sombra de valor, a su parecer, no podría considerársela sino como extrava-

que sean tan comunes estas expresiones: *examinar de buena fe, juzgar sin prevención, desapasionadamente, no hacerse ilusiones,* y otras semejantes, que significan la libertad del juicio de la influencia de las pasiones.

La fuerza de ánimo que mantiene esta libertad es, sin duda, disposición virtuosa, y nace de amor a la verdad independiente del placer o del desagrado que pueda sobrevenir al sentido. Vese, pues, cuán sabiamente se ha dado a la fe el nombre de virtud. Y como la mente humana no hubiese llegado por sí misma a descubrir muchas verdades de la Religión, si Dios no las hubiera revelado; y como nuestra voluntad co-

---

gante. Conviniendo todos en que era una extravagancia, estaba ya para replicar, cuando una señora, que se encontraba a su lado, le dijo al oído: *Calla, Juan Jacobo, no te comprenderán.* No obtuvieron, pues, aquellos señores la explicación que Rousseau da a los lectores, pero con el tono desdeñoso y enfático que toma con harta frecuencia, especialmente en el citado libro, en el que algunas veces parece quiere persuadir a los lectores de que no cree digno a ninguno de ellos de oír la verdad, ni capaz de comprenderla, ostentando querer hacer adivinar aquello que podría decirse lisa y sencillamente. He aquí sus palabras: *Algunos lectores, descontentos del* Calla, Juan Jacobo, *preguntarán, lo preveo, qué es lo que encuentro yo, en fin, tan bello en la acción de Alejandro. ¡Desgraciados! si es necesario que os lo diga, ¿cómo lo comprenderéis? Es que Alejandro creía en la virtud; es que creía en ella sobre su cabeza, sobre su propia vida; es que su grande alma estaba formada para creer en ella. ¡Oh, qué hermosa profesión de fe era aquella medicina bebida! No, jamás mortal alguno hizo otra tan sublime.* A pesar de todo esto, paréceme que el valor sea precisamente lo que despunta en aquella acción. En caso tal no bastaba creer en la virtud; necesario era creer en la virtud del médico Filipo, y para creer en ella en aquel momento sin

rrompida no tiene por sí misma esa fuerza de que se ha hablado, así la Iglesia llama a la fe virtud y don de Dios.

Dejando esta larga digresión para volver al punto que examinábamos, confieso no comprender claramente el sentido de la proposición de que la unidad de la fe no se encuentra en ninguna religión en el mismo grado que en la católica. ¿Cómo pueden existir grados diversos en la unidad de fe, más y menos en una unidad cualquiera? O estas otras religiones proponen como verdadera su fe y deben enseñar que ella sola es la verdadera, o admiten que cualquiera otra puede serlo; y ¿cómo pueden declarar fe la suya, cuando en el hecho es ver-

---

vacilar, indispensable era llamar a la mente y ver en compendio y con cuidado las pruebas de su fidelidad para quedar convencido de que bastaban a destruir todas las probabilidades de atentado; necesitábase poseer ánimo tal que la idea de posible envenenamiento no le turbase en aquella coyuntura; para formar este juicio, en suma, tener valor. El sentimiento que impulsa al tímido a exagerar o imaginar el peligro, es el mismo que le hace huir del peligro real, esto es, miedo a la muerte o al dolor corporal que se apodera de sus facultades, quitando la tranquilidad a la mente. Conservar esta tranquilidad delante del peligro verdadero o supuesto, efecto es del valor. Si Alejandro hubiese creído probable que Filipo quisiera envenenarlo con la medicina, extravagante temeridad habría sido, sin duda, beberla; pero aquella carta venida de manos de un hombre pusilánime, aunque hasta entonces hubiese estado íntimamente persuadido de la virtud del médico, lo habría puesto en tal angustia y perplejidad, que no habría raciocinado, sino que se hubiese visto violentamente inclinado a esquivar el peligro a toda costa; hubiera tomado informes, mandado prender por cautela al médico y examinar la medicina; en una palabra, cualquier cosa habría hecho menos beberla.

dadera duda? Siempre que cualquiera religión de éstas se aproxima al principio de unidad, esto es, cuando excluye toda doctrina opuesta, es porque en aquella religión se comprende claramente el absurdo de decir que una proposición es verdadera y no rechazar lo que la contradice. Y siempre que se aleja de aquel principio es porque no sintiéndose ciertos de la propia fe los que la profesan, conceden a los demás lo que piden para ellos; esto es, la facultad de llamar fe a lo que no implica la condición de creer. Ésta es la transacción de la falsa madre del juicio de Salomón, *"No sea tuyo ni mío; que se divida"* [1]. Pero no hay media fe verdadera, como no hay medio niño vivo.

En realidad, ni el ilustre autor indica cuál sea el grado de la unidad de fe a que deba llegar la razón, ni es posible indicarlo, puesto que el asunto resultaría contradictorio. Decir que la razón deba sujetarse a la fe, pero hasta cierto grado, cualquiera que éste sea, equivale a declarar a la fe infalible y al mismo tiempo engañosa. Infalible, en cuanto por sí misma y como fe puede legítimamente exigir determinada sujeción de la razón; engañosa, en cuanto exigiendo una sumisión que la razón puede legítimamente limitar, reducir en cierto grado y darle, por decirlo así, la medida, afirma más de aquello que se le debe creer.

El no estar sujeta la Iglesia católica a las fluctuaciones indicadas anteriormente; el encontrarse en ella, no mayor o menor grado de unidad de fe, sino la unidad de fe; el asegurar que es y puede ser inmutable, carácter es doblemen-

[1] *Nec mihi, nec tibi sit; sed dividatur.* III Reg., III, 26.

te esencial de la verdad de sus enseñanzas. Esta es la condición necesaria de la razón como de la fe; dos dones de un solo y mismo Dios, cuya distinción y concordia expresan las palabras ya citadas del Apóstol: *Vuestro racional asentimiento.*

CAPÍTULO II

DE LA DIVERSA INFLUENCIA DE LA RELIGIÓN CATÓLICA SEGÚN LOS LUGARES Y LOS TIEMPOS

Toutefois l'influence de la Religion catholique n'est point la même en tout temps et en tout lieu; elle a opéré fort différemment en France et en Allemagne de ce qu'elle a fait en Italie et en Espagne... Les observations que nous serons appellés à faire sur la religion de l'Italie ou de l'Espagne pendant les trois derniers siècles, ne doivent point s'appliquer à toute l'Église catholique... (pág. 410).

Sin embargo, la influencia de la Religión católica no ha sido igual en todo tiempo y lugar; sino que ha obrado muy diferentemente en Francia y Alemania de como lo ha hecho en Italia y España... Las observaciones que tendremos que hacer acerca de la Religión de Italia y España durante los tres últimos siglos, no deben aplicarse a toda la Iglesia católica...

PARA dilucidar este punto, que, como se verá, no tiene aquí importancia meramente histórica, necesario es conocer el objeto del capítulo CXXVII, al que pertenecen las palabras citadas. Expreso está en el título del capítulo mismo: *De las causas que han cambiado el carácter de los italianos después del avasallamiento de sus repúblicas.* Y asígnanse cuatro, siendo la pri-

mera, y única de que me propongo hablar, la Religión. Entrando el autor a explicar la parte que, según él, corresponde a la Religión en el expresado cambio, fórmase una objeción de la unidad de la fe, puesto que *vinculando ésta*, como acertadamente dice, *todos los miembros de la Religión católica para recibir los mismos dogmas, para someter a las mismas decisiones, para formarse con idénticas enseñanzas*, parece que esta Religión antes debe ser prenda de uniformidad entre los varios pueblos que la profesan, que de diferencia. *Esto no obstante*, añade, *la influencia de la Religión católica no es igual en todo tiempo y lugar, sino que ha obrado diversamente en Francia y Alemania que en Italia y España.*

Para ocasionar diversidad de influencia, no obstante la unidad de la fe sustentada por todos los católicos, creo que solamente pueden encontrarse tres clases de razones.

I. Leyes o costumbres disciplinares, que no son parte de la fe.

II. Alteraciones insensibles o parciales de la doctrina o abandonos y violaciones de la disciplina esencial y universal, las cuales, dejando intacto en teoría el principio de la unidad, pueden llevar a una nación o parte de ella, por largo tiempo o por intervalos, con malicioso conocimiento de causa o por ignorancia, a obrar y hablar de hecho como si hubiese renunciado a la unidad.

III. Circunstancias particulares de historia, cultura, intereses, clima, no relacionadas directamente con la Religión, pero tan ligadas con los hombres que la profesan, que balancean,

eclipsan, impiden o facilitan la influencia de aquélla mucho más en unos que en otros.

Si el ilustrado autor hubiese buscado en estas tres clases de razones las causas particulares de los diversos y especiales efectos que asegura haber producido la Religión en Italia, mucho me hubiese guardado yo de entrar en semejante cuestión; porque, o me hubiesen parecido concluyentes sus argumentos, gozando en aprender, como me ha ocurrido en tantas otras partes de esta *Historia,* o no me habrían convencido, creyendo éste uno de aquellos casos en que el silencio es preferible a la demostración. Pero no sucede así, sino que las causas que asigna como originarias de dañosa influencia no son en su mayor parte opiniones particulares, antes bien, constituyen máximas o prescripciones eclesiásticas observadas y veneradas por todos los católicos, en Francia y Alemania lo mismo que en Italia y España, y quien las condenase habría de condenar la fe católica; consecuencia que importa mucho prevenir.

El autor mismo, nombrando repetidas veces en el curso de sus reflexiones a la Iglesia sencillamente, deja lugar a la duda de si trata de atribuir a la misma la doctrina que censura, o si quiere decir: la Iglesia de Italia. Como no es posible ni necesario determinar el verdadero sentido de sus palabras en el presente caso, me limitaré a demostrar la universalidad y racionalidad de las máximas y prescripciones que censura y que son católicas.

Con frecuencia citaré autores franceses, tanto por su decisiva superioridad en estas materias, como también porque su autoridad sirve admirablemente para hacer ver que estas doctrinas

no son peculiares de Italia, y que Francia no se diferencia de ésta más que en haber tenido hombres que las han sostenido y defendido con mayor elocuencia, o, mejor aún, con mayor copia de razones.

La prueba más espléndida de la universalidad de estas máximas morales la obtendremos de las Escrituras, en las que, por punto general, encuéntranse literalmente; de manera que debe afirmarse sin vacilar que no pueden controvertirlas los católicos de ninguna nación.

Las prescripciones de la Iglesia en lo concerniente a la moral pueden dividirse en dos clases, a saber:

Decisiones de puntos de moral, con las cuales afirma que la moral que le confió Cristo es aquélla, y no otra que se la quiera hacer adoptar, a cuyas decisiones están obligados los fieles a prestar adhesión; o bien:

Leyes para regular en los puntos esenciales el uso de la autoridad conferida igualmente a la Iglesia por su Fundador, para aplicar los auxilios y remedios espirituales cuyo origen todos tienen en Él.

Tanto para las unas como para las otras puede apelarse al testimonio de cualquier católico de Francia o de Alemania, con seguridad de oírle contestar que están en vigor tanto en ésta como en aquella nación. Donde necesario sea, citaráse el Concilio de Trento como el testimonio más reciente y terminante de esta doctrina; uniformidad ligada dogmática y lógicamente, como debe ser, con la perpetuidad de la misma.

El Concilio de Trento, dice el ilustrado autor, *trabajó con tanto ardor en reformar la disciplina de la Iglesia, como en impedir toda re-*

forma en sus creencias y enseñanzas[1]. Ningún católico podrá expresar con mayor precisión ni energía la firmeza de los Padres de aquel Concilio para rechazar toda reforma en la fe. Cosa (conviene repetirlo) contradictoria, y, por tanto, imposible, no menos que impía, puesto que equivale a renegar de la misma, idéntica autoridad de que se hace uso; equivale a decir: creed en mí, que no creo en mí; os enseño una verdad, reservándome advertiros en tiempo oportuno que es un error, como lo hago ahora con aquella que en otras ocasiones os di como verdad.

Ahora bien; en Trento ocuparon sillas Obispos de aquellas cuatro naciones, y así como llevaron el testimonio de sus Iglesias acerca de los puntos controvertidos de fe y de moral, regresaron con el testimonio de la Iglesia universal. Desde entonces el Concilio de Trento fué especialmente el manantial a que recurrieron todos los católicos; y para demostrar la fe de tantos siglos, consignada y esparcida en tantos Concilios, en muchísimas cuestiones sólo tuvieron que citar aquel Concilio que la había reproducido, y, por decirlo así, resumido. El gran Bossuet lo pone como fundamento de su *Exposición de la fe católica*, para atestiguar los puntos de moral y de disciplina esencial, algunos de los cuales, censurados en el capítulo sobre que hacemos estas observaciones, lo eran también en su tiempo, aunque con argumentos muy diferentes.

En su correspondencia con Leibnitz, el mismo Bossuet rechazó siempre como inadmisible la proposición de reexaminar las decisiones del

[1] *Hist. des Républ. Ital.*, t. xvi, pág. 183.

Concilio de Trento. *Quisiera solamente suplicaros que me dijeseis... si podéis dudar que los católicos admitan los decretos del Concilio de Trento en lo relativo a la fe, lo mismo en Francia y Alemania que en España e Italia; y si alguna vez habéis oído a algún católico que se crea libre para admitir o no admitir la fe de este Concilio* [1]. Pues bien; los decretos del Concilio de Trento referentes a la moral, que se citarán en estas observaciones, versan sobre puntos que, por consentimiento de todos los católicos, forman parte de la fe.

Conviene consignar de una vez para siempre que los abusos y errores populares no son imputables a la Iglesia, que no los ha sancionado ni aprobado; y confío en demostrar que no son consecuencia legítima del dogma ni de la moral de la Iglesia. Si algunos los han deducido de ésta, la Iglesia no ha podido prevenir todos los paralogismos, ni destruir la lógica de las pasiones. Sin embargo, cuando crea que estos males son menores en realidad que en pintura, no dejaré de hacerlo observar; pero solamente para justificación de la Iglesia, sobre la cual se intenta hacer recaer la responsabilidad. Si alguno se empeña en creer que estos inconvenientes son peculiares de Italia, no me esforzaré en des-

---

[1] *Je voudrois bien seulement vous supplier de me dire... si vous pouvez douter que les décrets du Concile de Trente soient autant reçus en France et en Allemagne parmi les catholiques, qu'en Espagne et en Italie en ce qui regarde la Foi; et si vous avez jamais ouï un seul catholique, qui se crût libre à recevoir, ou à ne pas recevoir la Foi de ce Concile.* Carta a M. de Leibnitz, 10 de enero de 1692. *Obras póstumas de Bossuet*, t. I, pág. 319.

truir su opinión. Advertiré, no obstante, que las citas de los escritores franceses vendrán en muchos puntos a demostrar incidentalmente lo contrario, porque se verá que al establecer la verdad católica han combatido aquellos errores e ilusiones como existentes en Francia. ¡Ojalá no fuese así!, porque ¿podrá jamás ser consuelo de orgullo nacional para un cristiano ver a la Iglesia menos bella en cualquier parte del mundo?

Dondequiera que existan fieles rectos, instruídos, irreprensibles, allí forman nuestra gloria, y deberemos hacerlos ejemplo nuestro si no queremos que algún día sean nuestra condenación.

CAPÍTULO III

SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE FILOSOFÍA MORAL Y TEOLOGÍA

Il y a sans doute une liaison intime entre la religion et la morale, et tout honnête homme doit reconnaître que le plus noble hommage que la créature puisse rendre à son Créateur, c'est de s'élever à lui par ses vertus. Cependant la Philosophie morale est une science absolument distincte de la Théologie; elle a ses bases dans la raison et dans la conscience, elle porte avec elle sa propre conviction; et après avoir développé l'esprit par la recherche de ses principes, elle satisfait le cœur par la découverte de ce qui est vraiment beau, juste et convenable. L'Église s'empara de la morale, comme étant purement de son domaine.. (pág. 413).

Intima relación existe sin duda entre la religión y la moral, y todo hombre honrado debe reconocer que el homenaje más noble que la criatura puede ofrecer a su Criador, es el de elevarse a él por sus virtudes. Sin embargo, la Filosofía moral es una ciencia absolutamente distinta de la Teología; tiene sus bases en la razón y en la conciencia, lleva con ella su propio convencimiento; y después de haber desarrollado el espíritu por la investigación de sus principios, satisface al corazón con el descubrimiento de lo que es verdaderamente bello, justo y conveniente. La Iglesia se apoderó de la moral, como si fuese puramente de su dominio...

CUANDO Jesucristo dijo a los apóstoles: *Instruid a todas las gentes... enseñándoles a ob-*

servar todo aquello que os he encomendado[1], indujo expresamente a la Iglesia a apoderarse de la moral.

Cierto es que tienen los hombres, independientemente de la religión, ideas acerca de lo justo e injusto, que constituyen una ciencia moral. Pero ¿es completa esta ciencia? ¿Es racional contentarse con ella? ¿El ser distinta de la Teología es condición o imperfección de la moral? Ésta es la cuestión: enunciarla es lo mismo que resolverla. Porque precisamente esta ciencia imperfecta, varia, oscura en tantas partes, deficiente en conocimientos importantísimos acerca de Dios, y por consiguiente acerca del hombre y de la extensión de la ley moral; acerca de la razón de la repugnancia que el hombre experimenta con demasiada frecuencia al observar hasta la parte de la misma que conoce sin embargo y reconoce; acerca de los auxilios que necesite para cumplirla por completo; esta ciencia es la que Jesucristo quiso reformar cuando prescribió las acciones y los motivos, cuando ordenó los sentimientos, palabras y deseos; cuando redujo todo amor y todo odio a principios que declaró eternos, infalibles, únicos y universales. Él mismo unió entonces la moral a la teología: ¿tocaba a la Iglesia separarlas?

¿De qué trata la Filosofía moral? Del deber en general y de varios deberes en particular; de la virtud y del vicio; de la relación de la una y del otro con la felicidad o infelicidad, queriendo, en suma, dirigir nuestra voluntad en

[1] *Euntes ergo docete omnes gentes... docentes eos servare omnia quœcumque mandavi vobis.* Matt., XXVIII, 19, 20.

los intentos, y por consiguiente en las deliberaciones. ¿Tiene, por ventura, otro objeto la moral teológica? ¿puede tenerlo? Si, pues, tienen por objeto el mismo orden de verdades y para aplicarlo en la práctica al mismo orden de acciones, ¿cómo han de ser dos ciencias diferentes? ¿No es cierto que en aquello en que estén discordes, una debe ser falsa? ¿y que donde dicen lo mismo son una ciencia sola? Es evidente que no puede prescindirse del Evangelio en las cuestiones morales: necesario es rechazarlo o ponerlo por fundamento. No podemos dar un paso sin que nos aparezca delante; puede fingirse que no se ve, puédese esquivarlo para no chocar de frente; no estar con él, sin estar contra él; puédese todo esto, repito, en palabras, pero no en el hecho.

Bien sé que comúnmente se acepta esta distinción, o para hablar con más exactitud, esta antítesis de Filosofía moral y de Teología; que con ella se concilian muchas dificultades y opuestos pareceres, pero sin investigar si ella a su vez se concilia con la lógica. También sé que algunos hombres distinguidos la han adoptado, y lo que es más, han apoyado en ella buena parte de sus sistemas. Tomaré como ejemplo un hombre y un libro que están muy lejos de ser vulgares: *Como en esta obra no soy teólogo, sino escritor político, podrá acontecer que en ella ponga cosas que no sean enteramente verdaderas, sino sólo bajo cierto modo de pensar humano, no habiéndolas considerado en relación con verdades más sublimes* [1]. No por per-

[1] *Comme dans cette ouvrage je ne suis point théologien, mais écrivain politique, il pourrait y avoir des cho-*

tenecer esta frase a Montesquieu carece menos de significación: porque si estas cosas son enteramente verdaderas según el modo de pensar humano, verdaderas serán en cualquier otro modo de pensar. La contradicción que se supone posible con verdades más sublimes, o no existirá, o si existe dará por resultado que aquellas cosas no sean enteramente verdaderas. Si tienen relación con verdades más sublimes, lo primero que debe examinarse es esta relación; porque ¿cuál es el criterio de la verdad que se busca sino la verdad conocida? ¿O es que las verdades pierden su carácter y derecho cuando son sublimes? Un observador profundo y sutil del corazón humano, Nicole, había quitado ya el velo medio siglo antes al sofisma en que se funda esta protesta y tantas otras semejantes. Examinando el valor de las palabras, tan repetidamente usadas, *humanamente hablando,* dice: *Al oírnos hablar parece que existen tres clases de sentimientos, justos unos, otros injustos y otros humanos; y tres clases de juicios, verdaderos unos, otros falsos y humanos otros... Pero no sucede así. Todo juicio es verdadero o falso; todo sentimiento es justo o injusto, y es absolutamente necesario que los que llamamos juicios y sentimientos humanos pertenezcan a una de estas dos clases*[1]. Nicole puso admira-

---

ses qui ne seroint entièrement vraies que dans un façon de penser humaine, n'ayant point été considerées dans le raport avec des vérités plus sublimes. Esprit des Lois, lib. XXIV, cap. I.

[1] *Il semble, à nous entendre parler, qu'il y ait comme trois classes de sentiments, les uns justes, les autres injustes, et les autres humains... Cependant il n'en est pas ainsi. Tout jugement est ou vrai ou faux, tout sen-*

blemente en claro el motivo por el cual se raciocina de tan extraña manera. Dícese que una máxima es humanamente verdadera porque no se puede, como se querría, llamarla verdadera simplemente. Atribúyesele tan sólo verdad relativa, pero para deducir consecuencias que no convienen más que a la verdad absoluta. Esta frase significa por tanto: comprendo que la máxima que necesito es opuesta a la religión: no quiero contradecir a la religión y menos aún abandonar la máxima: no pudiendo concordarlas lógicamente, me sirvo de un término que deja intacta la cuestión en abstracto para resolverla en el hecho con arreglo a mis deseos. ¿Por qué no se dice nunca *según el sistema ptolomaico, según la química antigua?* Porque en estas cosas nadie se crea la necesidad de engañarse a sí mismo.

Pero, sin tratar de formar juicio sobre Montesquieu, puede creerse que el uso de estas palabras, común en aquel tiempo a muchos escritores, no procedió de error de entendimiento.

En Francia se sostenía entonces con la fuerza la religión católica. Ahora bien; por una ley que durará tanto como el mundo, la fuerza hace brotar la astucia para combatirla [1], y los es-

---

timent est ou juste ou injuste; et il faut nécessairement que ceux que nous apellons jugements et sentiments humains se réduisent à l'une ou à l'autre de ces classes. Danger des entretiens des hommes, 1ª parte, cap. v.

[1] Comprenderá el lector que empleamos aquí la palabra *ley* para significar, no lo que debe hacerse, sino lo que los hombres, hablando en general (si no se encuentran sostenidos por principio o fuerza sobrenatural), hacen casi con certeza, como si se vieran obligados por una ley. Espléndida excepción de ésta fueron los primeros cristianos que, ante las persecuciones, supieron

critores que deseaban combatir la religión sin comprometerse, no decían que fuese falsa, pero trataban de establecer principios incompatibles con ella, y sostenían que los tales principios no eran independientes. No arriesgándose a demoler públicamente el edificio del Cristianismo, alzaban al lado otro edificio que, según creían, había de hacerlo caer [1].

Pero esta filosofía moral tiene *sus bases en la razón; lleva en sí su propio convencimiento; y después de desarrollar el espíritu con la inves-*

---

unir, en admirable grado, sinceridad, paciencia y constancia.

¡Qué divina sabiduría en el precepto de huir de las persecuciones! No pudiéndose salir de ellas sino con la muerte o la apostasía, el hombre no debía exponerse a una prueba tan superior a sus fuerzas, pero sí arrostrarla cuando fuese inevitable. Imposible imaginar recurso que diese menos probabilidades de éxito que aquel que excluía las ventajas de la audacia, de la destreza, las que proporciona la transacción, el ganar tiempo y el engañar al que quiere oprimir. La regla del cristianismo no dejaba a sus defensores, cuando se encontraban delante del enemigo, otra elección que la de morir sin hacerle daño. Cualquier sabio mundano hubiese pronosticado que aquella religión quedaría destruída infaliblemente y en poco tiempo, a menos que sus partidarios, aprendiendo pronto y a su costa a conocer mejor los hombres, no cambiasen el método de propagarla. Lo admirable por tanto es que se propagase y estableciese con fidelidad a estos mandatos.

[1] Escrito estaba ya este capítulo cuando supe que un respetabilísimo apologista de la religión había discutido recientemente la misma cuestión. (*Análisis razonado de los sistemas y fundamentos del ateísmo y de la incredulidad*. Disertación IV, cap. II). Sin embargo, he creído deber dejarlo tal cual estaba, porque no importa tanto tratar cosas nuevas como cosas oportunas; y siempre lo son las que atañen a cualquier punto discutido posteriormente por algún escritor esclarecido.

tigación de los principios, satisface al corazón con el descubrimiento de lo que es verdaderamente bello, justo y conveniente.

Y sobre estas bases, ¿qué ha formado por sí misma? ¿Ha producido unánime y perpetuo convencimiento? Su investigación de principios ¿ha encontrado ni uno solo inconcluso? ¿Están por lo menos concordes sus descubrimientos de lo bello, justo y conveniente? ¿Satisfacen verdaderamente al corazón? Si así es, distinta puede ser de la teología: no la necesita ya; o por mejor decir, será la teología misma.

Pero si ha variado y varía según los lugares y los tiempos, no podrá oponérsela a la moral católica, que siempre es la misma. Más lícito será preguntar, ante todo, cuál sea esta filosofía moral de que se quiere hablar, ya que es indudable que existen muchas.

En la moral hay dos cosas principales: el principio, y las reglas de las acciones, que son la aplicación: la historia de la moral, bien como doctrina popular, o bien como ciencia, presenta monstruosa variedad.

Para convencerse en cuanto a las reglas, basta recordar los absurdos sistemas de moral práctica sustentados por naciones enteras. Queriendo demostrar Locke que no existen reglas de moral innatas e impresas naturalmente en el alma de los hombres, citó abundante copia de ejemplos [1], buscando la mayor parte en pueblos

[1] *Ensayo sobre el entendimiento,* lib. I, cap. II. De estos hechos y otros de igual linaje, se ha querido, apoyándose en Locke, deducir diferente consecuencia, esto es, que la moralidad misma es cosa de mera convención. Helvecio citó muchas más para probar que en todos los siglos y en diversos países la probidad no puede ser otra

rudos vecinos al estado salvaje; pero no le hubiesen faltado en naciones más conocidas y que tienen más fama de civilizadas e ilustradas. ¿Encontraban los gentiles en su corazón y en su

---

cosa que la costumbre de las acciones útiles a la propia nación. Dis. II, cap. XIII. Algún escritor, levantándose con razón y dignidad contra el sofisma que confunde la idea de la justicia con la aplicación de la misma, parece que llega casi a desaprobar hasta la misma investigación de estos hechos. *Filosofía de Kant*, por C. Villers, pág. 378; y más expresamente Mad. de Staël; *De la Alemania*, 3ª parte, cap. II: *¿Qué sistema es éste que inspira a un hombre tan virtuoso como Locke avidez por tales hechos?* Pero ella misma observa en seguida que esto no es objeción, y añade en el acto: *Que estos hechos sean tristes o no, podrá discutirse; lo importante es saber si son verdaderos.* Así es; lo único que debe averiguarse en los hechos es la verdad: quien muestra miedo de examinarlos da grandes indicios de no estar cierto de sus principios. Pero continúa la célebre escritora: *¿Pueden ser verdaderos?, pero ¿qué significan?* Significan que no existe noción alguna de moral innata en la mente humana, y contribuyen a probar que no existe en ella noción innata de ningún género. Si Locke se hubiese limitado a combatir la suposición contraria, habría prestado un servicio, no definitivo, cierto es, pero sí importante, ya que no hay errores inocentes en filosofía y especialmente en moral; y la vuelta del error a la ignorancia es un progreso. Pero, como todos convienen hoy, Locke no combatió aquel error sino para sustituirle otro mucho peor; y cosa es igualmente reconocida que la disparatada sentencia de Helvecio procedía, sin esfuerzo, del principio que sentó aquél, en cuanto puede llamarse principio a una hipótesis negativa y expresada como metáfora. — Y permítaseme a este propósito una observación brevísima que no exige el asunto relativa a un hecho que puede parecer singular, y es, que los discípulos de Locke, que tanto gritaron contra los sistemas fundados en hipótesis, no echan de ver que su maestro partió de un "Supongamos" *(Let us then suppose).* ¿Y qué debía suponerse? "Que la mente sea, como él dice, una hoja de papel blanco exento de ca-

mente la verdadera medida de lo justo y de lo injusto? ¿Encontrábanla acaso aquellos romanos que oían con espanto que un conciudadano suyo hubiese sido azotado, y a los que pa-

---

racteres, sin idea alguna". *(The mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas).* Mas para establecer realmente esta suposición, esto es, para tener concepto de ella, y no mera forma verbal, necesario era saber qué se entiende por mente; como para suponer una hoja de papel blanco exento de caracteres, es necesario (cosa por otra parte facilísima) saber qué se entiende por hoja de papel; porque, ¿cómo concebir que tenga o no tenga una cosa aquello que se ignora lo que es? Ahora bien: ¿qué es la mente exenta de toda idea? Locke no pensó en esto, creyendo que bastaba el vocablo. ¿De dónde acuden a la mente tantas ideas?, se pregunta después; y contesta con una palabra: "de la experiencia". *To this I answer in one word, from experience.* (Ensayo acerca del entendimiento humano, lib. II, cap. I.) Pero repetiremos que para saber cómo adquiere la mente cada idea, necesario es saber qué sea la mente, cuando realiza su primer acto de experiencia. Y de esto nada dice. Por tanto, la proposición de Locke equivale a esta otra: De la misma manera que concibes una hoja de papel exenta de caracteres, sabiendo perfectamente que sea hoja de papel, debes poder concebir qué cosa sea una mente exenta de toda idea, sin saber ni investigar qué sea mente. Digo sin saberlo: y el mismo Locke lo confiesa implícitamente, puesto que si hubiese creído que era cosa concebida no habría dicho: supongámosla. Para él la mente es un no sé qué, del cual se podrá raciocinar con fundamento cuando se añada que en este no sé qué no hay nada; una incógnita y después nada. Y como en este sujeto incógnito, según los experimentos de Locke, las sensaciones de los objetos materiales producían y formaban las primeras ideas, no es maravilla que los secuaces del citado filósofo, pensando (con razón pero demasiado tarde) que se debía investigar también qué fuese este sujeto incógnito de las ideas, hayan creído encontrarlo en un órgano del cuerpo humano. Y memorable hecho es, muy útil de recordar con frecuencia, que haya po-

recía acto de justicia ordinaria entregar vivo a las fieras un esclavo fugitivo por no poder soportar el tratamiento de un amo cruel? Los historiadores y moralistas antiguos, tal vez sin parar mientes en ello, nos han transmitido abundantes testimonios de tamaña iniquidad de hechos y juicios [1]. ¿Cuál es, pues, este sentimiento

---

dido reinar en tanta parte de Europa, por tanto tiempo y con efectos tan grandes y varios, un sistema fundado en una hipótesis negativa y verbal, presentada como positiva e inteligible merced a una metáfora viciosa.

[1] Citaré estos ejemplos, tanto porque se refieren a hombres de los más notables del gentilismo, como a hechos quizá no bastante estudiados. Cicerón, que en el célebre pasaje en que describe el atroz suplicio que impuso Verro a P. Gabio *(in Verre.* Act. II, lib. V, 61 y sig.) no acierta a ver otra dignidad ofendida, otra persona destrozada que la de un ciudadano romano, nos ha dejado en una de sus cartas un rasgo más triste y claro todavía de indiferencia hacia el envilecimiento y estragos del hombre por el hombre. Refiérome a aquella carta en que alaba a su conciudadano M. Mario por no haber hecho el viaje de Roma para ver los espectáculos que dió Pompeyo en su segundo consulado. Y entre otros, habla de las cacerías *(venationes),* puesto que este nombre daban hasta a aquellas que se realizaban, o mejor dicho, mandaban realizar, no contra bestias, sino entre bestias y esclavos, para ver quién vencía y quién ganaba. "Magníficas, dice, nadie lo niega; ¿pero qué placer puede encontrar el hombre de gusto delicado, en ver al hombre, tan inferior en fuerzas, destrozado por robusta fiera, o a una soberbia fiera atravesada por un venablo? Cosas que, si bien deben verse, las has visto muchas veces; nosotros, que las hemos visto también en esta ocasión, nada nuevo hemos encontrado en ellas". *Reliquæ sunt venationes binæ per dies quinque, magnificæ, nemo negat. Sed quæ potest homini esse polito delectatio, quum aut homo imbecillus a valentissima bestia laniatur, aut præclara bestia venabulo transverberatur? Quæ tamen, si videnda sunt, sæpe vidisti; neque*

moral, si no nace en todos los hombres? Podrá ser poderoso hasta el punto de determinar a alguno a consumar una acción pésima en la persuasión de que obra bien; podrá ser fuerte hasta el punto de impedir que brote el remordimiento después de haberla realizado; podrá extenderse a naciones enteras; pero será un convencimiento falso. Y para que aparezca como tal, no será necesario siquiera el testimonio de la religión; bastará que cesen algunas circunstancias, que cambie un interés, que desaparezca una costumbre.

En cuanto al principio de la moral, las diferencias no se encuentran ya entre Mingrelianos, Peruanos y Topinambos; es cuestión de tiem-

---

nos qui hæc spectavimus, quidquam novi vidimus (Epist. 126). Y a la verdad, entre la avidez de la multitud por tal espectáculo, y el hastío de los hombres cultos que lo encuentran insípido, puede dudarse cuál indique perversión más abyecta y cruel del sentido moral.

Es el otro un hecho de Catón, cuando ya se había condenado a muerte y en el momento en que había terminado, con tanto provecho, la lectura de Fedón. Habiendo preguntado a un siervo dónde estaba su espada (que su hijo se había llevado a escondidas), y no recibiendo respuesta, esperó un poco; y después, dice Plutarco, "llamó otra vez uno a uno a todos sus siervos, y alzando más la voz, pide de nuevo la espada; y a uno de aquéllos aplicó un puñetazo en la boca con tal fuerza, que retiró ensangrentada la mano". (Vida de Catón, trad. de Pompeyo). ¡Y se mataba por no poder soportar la superioridad (menos exorbitante, ciertamente) que César quería arrogarse sobre él! Posible es, sin embargo, que pasado el primer arrebato, el célebre estoico se hubiese encontrado dispuesto a reconocer alguna culpa en aquel acto brutal suyo; mas por la única razón de que el sabio no debe encolerizarse. *Nunquam sapiens irascitur*, como Cicerón pone en boca del mismo. (*Pro L. Murena*, 30).

pos, de países cultos y de pocos hombres, que pretenden prescindir de todos los intereses, de toda autoridad y de toda costumbre para encontrar lo verdadero. Digo pocos, con relación al resto de los hombres, pero autores de escuelas que pueden calificarse de numerosas, hasta en comparación de lo que ocurre en tantas otras ciencias en las cuales el disentimiento no es, ni con mucho, tan humillante y perjudicial. Solamente los nombres de las más universalmente célebres entre aquellas escuelas, nombres que acuden a la mente de cada cual sin necesidad de citarlos, bastan para dar concepto demasiado vasto, sin duda, de tamaña variedad y dispensar de toda prueba. Y obsérvese que esta discusión no pertenece a la clase de aquellas que tienen, por decirlo así, movimiento progresivo, dando pasos cada parte contendiente hacia un centro común y viniendo a ser aumento estable de la ciencia lo que al principio fué opinión particular de una escuela. Aquí, por el contrario, los diversos sistemas caen y se levantan, conservando siempre sus diferencias esenciales; discútese repitiendo siempre cada cual sus argumentos como perentorios, y repitiéndolos a pesar de haberse visto que no consiguen destruir los de los contrarios: éste es el carácter esencial de las cuestiones inconciliables [1].

[1] De tiempo en tiempo aparecen escritores que ponen en ridículo estas discusiones; cosa tanto más fácil, cuanto que, de una parte se fijan en los sistemas particulares de diferentes escuelas, más o menos estrictas, y de otra, en los sentimientos más íntimos del alma; dos fuentes abundantísimas de ridículo para considerable número de hombres cultos. La nomenclatura misma de varios sistemas suministra a los escritores satíricos mate-

Pero si lo que el ilustrado autor ha reunido nominalmente bajo el título de filosofía moral, se disuelve de hecho y desparrama en multiplicidad heterogénea; si de las diversas y opuestas premisas, y de las diversas y opuestas conclusiones, relativamente a lo bello, lo justo y conveniente, resulta precisamente lo contrario del *descubrimiento de aquello que es en verdad bello, justo y conveniente,* superfluo es añadir que de aquéllas jamás podrá proceder la satisfacción del corazón, que asegura él mismo sea resultado de tal descubrimiento; ni tampoco, como desde luego se comprende, el de la mente. Antes al contrario, conviene observar que el no haber quedado nunca vencedor ninguno de estos múltiples sistemas en una guerra tan antigua como enérgica y pertinaz, consiste en que

---

riales que pueden utilizar sin necesidad de grandes estudios. En todo sistema, a medida que se clasifican más ideas, llega a ser necesario inventar términos para determinar aquellas clases y para significar aquellas relaciones. Estos vocablos extraños al uso común, repetidos frecuentemente por los filósofos para suplir períodos, y algunas veces tratados, y repetidos por lo general con énfasis, porque representan las ideas cardinales del sistema; estos vocablos solos, acumulados en un escrito satírico, bastan para hacer reír a millares de lectores.

Nada puede utilizarse tanto para hacer reír de una cosa a muchos, como recordarles que aquella cosa es seria e importante para otros: porque a cada cual parece signo evidente de la propia superioridad haberse burlado de aquello que ocupa y domina la mente de otros. El espectador del *Mariage forcé,* desternillándose de risa ante los argumentos de Pancracio acerca de la forma y de la figura, se sentía como realzado sobre toda la falange de los peripatéticos. Vese esto diariamente hasta en las relaciones ordinarias, y entre personas de todas condiciones, las cuales, en cuanto conocen que uno tiene especial afición a una idea, se sirven de esta idea

todos son igualmentes ineptos para producir aquella doble y recíproca satisfacción.

En todo sistema de moral, *absolutamente distinto de la teología* (bien por ignorancia involuntaria de la revelación, bien por voluntaria exclusión de la misma), existen dos vicios innatos e irremediables: carencia de belleza, o sea de perfección, y carencia de motivos. Para que una moral sea completa debe reunir estas dos condiciones en grado máximo; esto es, debe no solamente no excluir, antes bien proponer los sentimientos y acciones más bellos y dar motivos para preferirlos. Ahora bien; ningún sistema de éstos puede hacerlo; cada uno de ellos se ve obligado, por decirlo así, a elegir; y cuanto adquiere por una parte, lo pierde por otra. Si para orillar la dificultad se acude a un sis-

---

para mofarse de él, contradiciéndole o secundándole, pero siempre en manera de que aparezca en grado máximo aquella afición suya: y esta costumbre puede combinarse perfectamente con la urbanidad, que, separada de la caridad religiosa, antes es ley de guerra que tratado de paz entre los hombres.

Los sistemas de los filósofos acerca de la parte moral e intelectual del hombre, han caído siempre, a su aparición o con el tiempo, en manos de escritores satíricos, y el sentimiento que éstos han excitado ha sido jocoso o irrisorio, y hasta penoso, según que hayan hecho resaltar la vanidad de los sistemas particulares, o la vanidad terrible de la mente humana, lo cual ha dependido de la malignidad, viveza o profundidad del talento de los diferentes escritores.

Cuando hombres de ingenio han puesto en ridículo las palabras técnicas de un sistema, pocos se atreven ya a emplearlas seriamente, y parecen terminadas las cuestiones; pero reaparecen con otros nombres, porque existe en el hombre profundo deseo de conocer la propia naturaleza, de encontrar la razón de sus sentimientos, deseo que no se satisface con burlas.

tema medio, éste temperará los dos defectos, pero conservando el uno y el otro. Séame lícito entrar en examen más extenso para poner en claro el anterior aserto.

Cuanto más procura un sistema de filosofía moral adaptarse al sentimiento universal, consagrando algunas máximas que los hombres han alabado y admirado siempre, como la preferencia dada a las cosas justas sobre las agradables, el sacrificio de sí mismo, el cumplimiento del deber y el bien dispensado sin esperanza de recompensa ni de gloria, tanto más inhábil resulta para dar razón adecuada de sus preceptos y consejos, razón superior a todo argumento y a todo interés contrario. Así, pues, si examinamos en una acción bella cuál sea la cualidad que excita la admiración y que la hace dar aquel título, veremos que no es otra que la dificultad (no hablo de la dificultad de realizar que nace de los obstáculos exteriores, sino de la de determinarse): la justicia y la utilidad serán condiciones sin las cuales la acción no sería bella, pero no son las que la hacen tal. Si cuando se está admirando la resolución adoptada por un hombre en determinada circunstancia, se llega a saber que le convenía tomarla, la admiración cesa; aquella resolución se llamará buena, útil, justa, prudente, pero no ya admirable ni bella; diráse que aquel hombre ha sido afortunado, honrado, previsor, pero nadie le llamará grande. Por esta razón la envidia, que tanto como es necia en cuanto al fin, es aguda en la elección de medios, pone sumo estudio en encontrar algún motivo de interés en toda bella acción que no pueda negar; esto es, un motivo por el cual haya sido cosa fácil resolverse a rea-

lizarla: que no se admiran las cosas fáciles. Pero ¿por qué aparecen difíciles las bellas acciones a la mayor parte de los hombres, sino porque no hallan en la razón motivos suficientes para emprenderlas resueltamente, sino que, al contrario, encuentran en el amor propio motivos opuestos?

Mas si por evitar el inconveniente y la vergüenza de dar preceptos y consejos sin poder proponer motivos proporcionados, quiere un sistema moral limitarse a ordenar y recomendar las acciones que concuerdan con la utilidad temporal del que las realiza, no sólo no satisface, sino que ofende otra tendencia de todos los hombres, que no quieren renunciar a la estimación de lo que es bello sin ser útil materialmente, sino que, al contrario, es bello precisamente por esto. Bien sé que en el sistema de moral fundado sobre la utilidad se explican todas las acciones magnánimas y las más independientes de lo que se llama útil comúnmente, diciendo que los hombres de levantado ánimo encuentran satisfacción en ellas. Pero si ha de ser completa una teoría moral, no basta que explique cómo han podido hacer algunos lo que ella misma se ve obligada a alabar; necesario es que dé razones y motivos para hacerlo. No siendo así, la parte más perfecta de la moral viene a ser una excepción de la regla, una práctica que no tiene su razón en la teoría, sino que solamente la tiene de hecho en ciertas disposiciones individuales, siendo cuasi extravagancia de gusto [1]. Existe en el hombre una fuerza que

[1] El escritor anónimo de la vida de Helvecio, después de hablar de algunos rasgos de beneficencia, refiere que

le obliga a rechazar todo aquello que no le parece fundado en la verdad; y así como no puede desaprobar las virtudes desinteresadas, así desea un sistema en el que entren como razonables. Cada sistema de aquéllos tiene parte de fundamento en una u otra tendencia de la naturaleza humana, esto es, en la estimación de la virtud o en el deseo de la felicidad (tendencias indestructibles como la verdad, que es el objeto de la una, y el bien, que es el término de la otra); cada uno recibe de aquélla en que se funda imperfecta razón de ser y fuerza para combatir; como del descuidar la otra le resulta impotencia de vencer. La dificultad consiste en satisfacerlas por igual, en encontrar un punto en que la belleza y racionalidad de las acciones, de las voliciones e inclinaciones se reúnan necesariamente, en todo caso y con plena evidencia.

Ésta precisamente es la moral teológica. En ella encuentra el alma humana, por decirlo así, su unidad en el reconocimiento de la unidad eterna y suprema de la verdad y el bien.

Imagínese cualquier sentimiento de perfección; en el Evangelio se encuentra; sublímense los deseos del alma más pura de pasiones personales hasta el ideal sumo de la belleza moral: no llegan más allá de la región del Evangelio. Y al mismo tiempo, no se encontrará ningún sentimiento de perfección al que no se pueda

---

dijo a su criado, el cual era testigo: "Te prohibo contar lo que has visto, ni aun después de mi muerte". Este escritor no recordaría tal cosa si no creyese que el deseo de ocultar los beneficios que se hacen es disposición virtuosa. Sin duda lo es; pero en el sistema de aquel filósofo es imposible clasificarlo entre las virtudes.

designar con el Evangelio, región absoluta y motivo preponderante, ligados igualmente con toda la revelación.

¿Es bello perdonar las ofensas, tener corazón inalterable, plácido y fraternal para aquél que nos odia? ¿Quién lo duda? Mas ¿por qué razón habré de imponerme estos sentimientos, cuando todo me arrastra a los opuestos? Porque no puedes odiar a tu hermano sino como razón de tu daño; si no lo es, tu odio es irracional e injusto; ahora bien; él no te ha hecho ningún daño; tu voluntad sola puede perjudicarte en realidad; él solamente se ha hecho daño a sí mismo, y merece tu compasión. Si la ofensa te punza, es porque das a las cosas temporales más valor del que tienen; porque no sientes habitualmente que Dios es tu único bien, y que ningún hombre ni cosa alguna pueden impedirte poseerlo. Tu odio procede, por consiguiente, de la corrupción de tu corazón, del extravío de tu entendimiento: purifica al uno y corrige al otro, y no podrás odiar. Además, reconoces como el deber más sagrado el de amar a Dios sobre todas las cosas: debes, por tanto, desear que sea glorificado y obedecido: ¿te atreverías a querer que criatura alguna racional le niegue su homenaje, se levante contra su ley? Este pensamiento te causa horror: querrás, pues, que todo hombre sirva a Dios y viva en el orden; si así lo haces, desearás a todo hombre la perfección, la felicidad suma: ama a todos los hombres, sin excepción alguna, como a ti mismo.

¿Es bello dar la propia vida por la verdad y la justicia; darla sin testigos que te admiren, sin que te compadezcan, con la seguridad de que hombres engañados te acompañarán con

execraciones, que el sentimiento de la santidad de tu causa no encontrará fuera de ti dónde apoyarse, dónde difundirse? No existe hombre que no llore de admiración al oír que otro hombre ha abandonado así la tierra. Pero ¿qué probará que sea racional el hacerlo? ¿Cuál es el motivo por el que se deba renunciar al sentimiento tan fuerte en el corazón de todo hombre, al deseo de atraer almas inmortales como la nuestra a nuestra más alta y profunda creencia? Porque cuando para seguir la justicia no queda otro camino que la muerte, cierto es para nosotros que Dios nos ha designado ese camino para llegar a Él; porque el siglo presente no tiene su complemento en sí mismo; porque la necesidad que experimentamos de ser aprobados no quedará satisfecha sino cuando veamos que Dios nos aprueba; porque cualquier sacrificio nuestro es ligero en comparación del inefable sacrificio del Hombre-Dios, al cual debemos parecernos si queremos participar de su reino.

He aquí los motivos por los cuales millones de débiles criaturas, con el auxilio divino, que hace fáciles todos los deberes, han visto que la determinación más admirable y difícil, la de morir en medio de los tormentos por la verdad, era la más racional, la única racional, y la abrazaron. ¡Prodigiosa historia la de la religión, en la cual el acto de virtud más superior a las fuerzas del hombre, es tal vez aquél de que existen ejemplos más comunes!

Ninguno podrá imaginarse para el que no dé motivos el Evangelio: no podrá suponerse sentimiento alguno vicioso que, según el Evangelio, no implique un juicio falso. Si pregun-

tas a un cristiano cuál sea en cualquier caso la resolución más racional y útil, deberá responderte: la más honesta y generosa.

Preséntasenos aquí ocasión de observar de paso cuán poco fundamento tiene la distinción que algunos creen poder hacer entre la moral del Evangelio, hacia la que profesan admiración más bien que estima, y los dogmas del mismo Evangelio que llaman opuestos a la razón; como si en el Evangelio fuesen estas dos doctrinas opuestas. Pero si por el contrario son esencial y perpetuamente conexas, hasta el punto de que apenas se encuentra una enseñanza moral del Redentor que por Él mismo no esté confirmada en otra enseñanza dogmática, desde su primer discurso a las turbas, en el que llama *bienaventurados a los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos* [1], hasta en el que precedió en dos días a la celebración de su última pascua, en el que fundó el precepto de las obras de misericordia sobre la revelación de su futura venida para juzgar a todos los hombres [2], fácil es conocer que aquella distinción implica un supuesto completamente absurdo, como es el de una doctrina en la cual esté la verdad, no ya mezclada accidentalmente con lo falso, sino enteramente fundada en lo falso: y no ya una verdad cualquiera destacada, deducida, secundaria, sino un conjunto completo, armónico de verdades reguladoras de to-

---

[1] *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* Math., v, 3.

[2] *Cum venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super sedem majestatis suæ.* Ibid., xxv, 31 y sig.

dos los afectos del ánimo, de todas las determinaciones de la voluntad, en cualquier condición de la vida humana. Suposición, repito, tan absurda como impía, de un maestro sabio siempre en los preceptos, siempre falaz en los motivos, el cual, en una regla del creer, indigna del asentimiento de la razón, ha encontrado una norma del querer y del obrar, que la misma razón tiene que reconocer superior a cualquier especulación suya, cosa que hace cuando la admira, sin poder reivindicarla como suya, a pesar de atribuirle, por sí, diverso fundamento.

Y en efecto, ¿de dónde podía tomarse la idea de perfección propuesta a los hombres en el Evangelio, sino del ejemplo del Dios perfecto, *que ninguno ha visto jamás, y que fué revelado por el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre?* [1] ¿Quién podía decir: *Sed perfectos,* sino Aquél que podía añadir, *como es perfecto vuestro Padre que está en los cielos?* [2] ¿Qué maestro habría enseñado jamás a sus discípulos, y a todos aquéllos que hubiesen de creer en él hasta el fin de los siglos, *a ser todos una sola cosa,* sino Aquél que a tan inaudita enseñanza podía añadir este inefable ejemplo, *como, oh Padre, una sola cosa somos nosotros?* [3] Y los medios para cumplir semejante ley, ¿de dónde podían venir sino de la omnipotencia del Legislador mismo? ¿Quién podía exigir al hombre fuerza para superar todas las tendencias contra-

[1] *Deum nemo vidit unquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarrabit.* Joan., I, 18.

[2] *Estote ergo vos perfecti, sicut Pater vester cœlestis perfectus est.* Math., V, 48.

[3] *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus.* Joan., XVII, 22.

rias, sino Aquél que podía prometérsela diciendo: *Pedid y se os dará?* [1] ¿Quién la fuerza de resistir por la justicia todas las violencias de que es capaz el mundo, sino Aquél que podía decir: *Yo he vencido al mundo?* ¿Quién la fuerza más admirable aun de mantenerle en paz, sino Aquél que podía decir: *Esta paz la tendréis en mí?* [2] ¿Y dónde, finalmente, podía esperarse recompensa perfecta como en esta misma ley? ¿Quién podía prometer una, no solamente a la virtud, sino al secreto de la virtud, sino Aquél que hablaba en nombre del *Padre que ve en lo recóndito?* [3] ¿Quién prometerla *abundante* en comparación del esfuerzo más heroico, del sacrificio más doloroso, sino Aquél que podía ofrecerla en *los cielos?* [4] ¿Quién noble a la altura del precepto de *tener hambre y sed de justicia,* y más aún, ser perfectamente connatural con el mismo, sino Aquél que podía decir: *Vuestra bienaventuranza consistirá en quedar saciados?* [5] ¿Es posible no ver en estos preceptos (y cosa fácil sería multiplicarlos en caso necesario) conexión única, relación necesaria entre ellos y los motivos? Cuando, pues, la razón admira la moral del Evangelio, a la

---

[1] *Petite et dabitur vobis.* Luc., XI, 9.

[2] *Hæc locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis. In mundo pressuram habebitis; sed confidite, ego vici mundum.* Joan., cap. XVI, 33.

[3] *Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Math., VI, 4.

[4] *Merces vestra copiosa est in cælis.* Math., V, 12.

[5] *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* Ibid., 6.

En cuanto al especial carácter de la recompensa que promete el Redentor, tendremos ocasión de decir algo más en particular en el capítulo XV.

que no hubiese podido elevarse por sí misma, desempeña rectamente su noble oficio; pero cuando desconoce la unidad divina; cuando en aquello que el Evangelio prescribe o anuncia no quiere ver una sola e idéntica revelación; cuando rehusa admitir motivos sobrenaturales de preceptos igualmente sobrenaturales, que confiesa excelentes (lo cual no quiere decir otra cosa sino conformes con verdades de orden excelente), entonces no puede llamarse ya razón, porque no concuerda consigo misma.

Pero aunque por las palabras *filosofía moral*, en el sentido en que las emplea el ilustrado autor y las opone a la teología, se pudiese entender, en vez de confusa y discorde multiplicidad de doctrinas, una doctrina sola; aunque pudiese entenderse una doctrina verdadera, esto es, el conjunto de las nociones rectas referentes a la moral, que se encuentran, dirémoslo así, esparcidas en la humanidad, y estas nociones apareciesen limpias de tantos conceptos falsos como se han mezclado a ellas, aumentadas con cuanto la observación y el raciocinio particular pueden añadir al conocimiento común, y ordenadas en forma de verdadera ciencia; aunque, finalmente, se pudiese por medio de aquellas palabras entender una ciencia universalmente conocida y exclusivamente aceptada, aún habría que considerarla inadecuada al objeto, porque no se encontraría en ella un principio por el cual se asignase razón absoluta, ligada con sanción preponderante a cualquier grado de moralidad, y no sólo a la moralidad interna y perfecta que se manifiesta por la fe, sino que tampoco a aquélla a que se llega por el conocimiento natural; porque, en otros términos,

sus especulaciones no equivalen ni podrán equivaler nunca a la idea del bien moral, como regla, o como término de la voluntad, esto es, como virtud y como felicidad: idea que ante los esfuerzos más profundos y poderosos de aquellas especulaciones, no solamente permanece inexhausta, sino que aparece inagotable. La consecuencia que se deduce de todo esto es, que de aquella filosofía nunca podrá obtenerse criterio aplicable a todas las acciones y sentimientos. Antes bien, para ser ciencia verdadera, ella misma habrá de reconocer esta deficiencia; porque ¿cómo ha de llamarse nunca ciencia la que desconozca la naturaleza de su objeto y la medida indispensable de sus especulaciones, por no hacerse cargo de la desproporción que existe entre aquél y éstas, y para restringir el bien moral a los límites de aquellas especulaciones lo mutile o desnaturalice, negando el carácter de verdad a todo lo que les sea superior, o reconociendo la superioridad de algo (¡y cuánto!) a que no puede negar el carácter de verdad, y de lo que no sepa dar razón, se declare sin embargo ciencia completa? [1]

[1] El filósofo que ha dado a la moral racional la forma rigurosa de ciencia, demostrando su derivación de una ley evidente, ilimitadamente aplicable, y demostrando además el lazo natural y necesario de esta ley con el principio supremo y universal de toda verdad (Rosmini, *Principios de la ciencia moral*), es el mismo que con profundidad y copia de argumentos, de que están muy lejos estas observaciones nuestras, ha patentizado la deficiencia natural de esta ciencia relativamente a la idea completa y perfecta de la moralidad, y su implícita dependencia de la moral sobrenatural y revelada, en la que solamente puede encontrar su perfeccionamiento. Estas dos conclusiones, esto es, verdad e imperfección de la moral natural, lejos de contradecirse, están íntima-

A los preceptos, pues, que ella sola podía promulgar, y a los motivos que ella sola podía revelar, la religión añade (lo que solamente ella sola podía también) el conocimiento de aquello que puede darnos fuerza para cumplir los primeros, y cumplirlos por respeto y según el espíritu de los segundos; esto es, aquella gracia que jamás es debida, pero que nunca se niega a quien la pide con sincero deseo y humilde confianza [1]. No era necesaria ciertamente la revelación para hacernos comprender que con demasiada frecuencia encontramos en nosotros mismos, no sólo miserable flaqueza, si que también indigna repugnancia para seguir los dictámenes de la ley moral. El Apóstol de las gentes, al decir: *No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, aquél hago* [2], repetía una verdad obvia hasta para ellos. Antes que él dijo Ovidio: *El corazón y la mente me dan diferentes consejos: veo lo mejor y lo apruebo, y voy derecho a lo peor* [3]. Y cuando el mismo

---

mente enlazadas y se deducen de un mismo principio; puesto que, precisamente por medio de la idea completa y perfecta de la moralidad como lo manifiesta la revelación, se demuestra que la moral natural es aplicación legítima, pero inadecuada y deficiente. Véanse la *Teodicea* y la *Introducción a la filosofía* (I, II, III, IV), y para uno y otro argumento, la *Historia comparativa de los sistemas acerca del principio de la moral*, por el mismo autor.

[1] *...quanto magis Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se?* Luc., XI, 13.

[2] *Non enim quod volo bonum, hoc facio; sed quod nolo malum, hog ago.* Rom., VII, 19.

[3]
.....aliudque cupido
Mens aliud suadet: video meliora proboque;
Deteriora sequor.
Metam., VII, 19 y siguientes.

Apóstol exclama: *¡Infeliz de mí! ¿quién me libertará de este cuerpo de muerte?* [1] casi parece que no hace más que repetir el lamento de Sócrates [2]. Pero ¿qué hombre que no estuviese instruído en la escuela de que San Pablo fué tan gran discípulo y tan gran maestro, podía dar aquella divina respuesta a la desolada pregunta, al estéril lamento: *La gracia de Dios por Jesucristo Señor nuestro?* [3]

Principio de irrecusable autoridad; reglas a que se reduce todo acto y todo pensamiento; espíritu de perfección que en todo lo dudoso dispone el ánimo a lo mejor; promesas superiores a todo interés temporal imaginable; modelo de santidad, propuesto en el Hombre-Dios; medios eficaces para ayudarnos a imitarlo, en los sacramentos instituídos por Él (en los cuales hasta el que tiene la desgracia de no reconocer la acción divina, no puede dejar de ver acciones que disponen a toda virtud) y en la oración, a merced de la cual, por decirlo así, queda puesto el poder divino por aquel: *Pedid y se os dará;* tal es la moral de la Iglesia católica: esa moral que es la única que puede hacernos conocer cómo somos; que es la única que del conocimiento de males humanamente irremediables, pudo hacer brotar la esperanza; moral que todos quisieran ver practicar a los otros, que practicada por todos llevaría a la sociedad humana al mayor grado de perfección y felici-

[1] *Infelix ego homo! quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Ad. Rom., VII, 24.

[2] *Donec corpus habemus, animusque noster tanto malo erit admixtus, etc.* Plat. *Phæd.*

[3] *Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum.* Ad. Rom., VII, 25.

dad que es posible conseguir sobre la tierra; moral, en fin, a la que el mismo mundo no puede negar perpetuo testimonio de admiración y aplauso.

Hecho completamente verdadero es que, hasta después del Cristianismo, algunos filósofos se han empeñado en sustituirle otra. Semejantes a aquél que, encontrándose con una multitud sedienta y sabiendo que estaba cerca de caudaloso río, se parase a hacer con procedimientos químicos algunas gotas de esa agua que no sacia, han dirigido sus esfuerzos a buscar una razón suprema y una teoría completa de la moral, *absolutamente distinta de la teología;* y cuando se han fijado en una verdad moral importante, no han recordado que se les había enseñado, que era un fragmento o consecuencia del Catecismo; no han echado de ver que solamente habían alargado el camino para llegar a ella, y que en vez de descubrir una ley nueva, despojaban de la sanción una ley ya promulgada [1]. La Iglesia no ignora sus esfuerzos ni

[1] El que no reflexione que las ciencias morales no siguen la progresión de las otras, porque no dependen solamente del entendimiento ni proponen verdades de aquéllas que, una vez reconocidas, ya no son contradichas y sirven de escala para otras verdades, no se explicará cómo la doctrina de Helvecio pudiera suceder en Francia a la de los grandes moralistas del siglo XVI. Asombrado al ver una ciencia retroceder, o más bien saltar tan atrás, no sabría, de las dos maneras de darse razón, cuál admitir como menos extraña: o que Helvecio, moralista de profesión, no se había cuidado de informarse del estado de la ciencia y de las opiniones de escritores renombrados y recientes; o que leyendo sus obras no vió que las cuestiones que ponía sobre el tapete estaban ya completamente resueltas, y que la solución era aquélla que él debía encontrar siempre más

sus descubrimientos; ¿pero acaso es ejemplo esto para ella? No ha podido hacer otra cosa que compadecerles y amonestarles; ¿por qué había de haber debido imitarles? La Iglesia, a quien

---

noble y más útil, la que hubiese querido que adoptasen todos en sus relaciones con él: no echó de ver cómo en aquellos libros todo concuerda con el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, cómo los principios están libres de toda excepción de tiempos y personas, cuán racional es la perfección y cuánto necesita la ciencia de la revelación, no solamente para resolver los problemas más altos de la moral, sino también para exponerlos adecuadamente.

Permítasenos notar incidentalmente aquí una extraña parcialidad de juicio relativa a este escritor. Porque Pascal, en aquellos preciosos apuntes a que se ha dado el título de *Pensamientos,* observó profundamente los males del hombre, mil veces se le ha tachado de atrabiliario, y esta censura nunca se ha dirigido a Helvecio, que representa la naturaleza humana bajo su aspecto más triste y desolador. Parcialidad tanto más extraña en cuanto que Pascal, en aquellas páginas, solamente respira compasión de sí mismo y de los demás, resignación, amor y esperanza, y a cada momento, con alegría y serenidad, fija en el cielo la mirada turbada y confusa por la contemplación del abismo del corazón humano, corrompido como está por la culpa original; y las reflexiones de Helvecio, con frecuencia son amargas, iracundas o crueles mente irónicas. Es atrabiliario el autor de los *Pensamientos* porque demuestra la necesidad de remedios que desagradan más que el mal: el autor del *Espíritu* busca a todo inconveniente moral una causa extraña; en vez de combatir las pasiones, las lisonjea, enseñando a cada cual a atribuir los vicios a la necesidad o a la ignorancia de otro, y no a la corrupción propia.

Muchas veces se ha dicho que Pascal deprime demasiado a la razón humana, y hasta algunas de ellas parece que le niega toda autoridad para hacer sentir la necesidad de la fe. Y aunque esta crítica tenga en el fondo algún motivo razonable, ¿qué debería haberse dicho de quien, ensalzando en apariencia esta razón, declarándola único y soberano juez de la verdad, al no

Jesucristo ha entregado una moral perfecta, ¿no deberá seguir siendo maestra? ¿Deberá dejar de decirles con Pedro: *Hacia quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna* [1]. ¿Deberá cesar de repetir que *disipa el que no recoge con ella?* [2] ¿Podrá suponer ni por un momento que existan dos caminos, dos verdades, dos vidas? Se le han confiado preceptos; ¿habrá de ser depositaria infiel, maestra engañosa, que desparrame dudas? ¿Dejará abandonada la palabra eterna y se envolverá en los discursos del hombre, tal vez para llegar a descubrir que la virtud es más racional que el vicio, o que Dios debe ser adorado y obedecido, o quizá que es necesario amar a nuestros hermanos? ¿Tomaría el Verbo esta carne mortal y habría padecido las inefables angustias de la redención para merecer en la sociedad fundada por Él un puesto entre las academias filosóficas? La Iglesia que, con sus primeras enseñanzas, puede elevar al sencillo, que ignora hasta que exista una filosofía moral, al punto más alto, no de la tal filosofía, sino de la moral misma, a aquel punto en que se encuentra un Bossuet después de haber recorrido vasto círculo de sublimes meditaciones, ¿lo abandonará a sí mismo para que emprenda, si le es dado, el camino del raciocinio que puede llevar a cien metas diferentes? Cansado y

---

encontrar la manera de explicar por medio de ella los sentimientos más nobles y hasta más universales del hombre, la degrada hasta el punto de cometerle el encargo, gracias al cielo, irrealizable, de demostrarlos insubsistentes?

[1] *Domine, ad quem ibimus? verba vitæ æternæ habes.* Joan., VI, 69.

[2] *Qui non colligit mecum, dispergit.* Luc., XI, 23.

perdido, el hombre se refugiará *en la ciudad colocada sobre el monte* [1], ¿y ésta no ha de darle asilo? Hambriento de justicia y de certeza, de autoridad y de esperanza, recurrirá a la Iglesia, ¿y la Iglesia no le partirá aquel pan que se multiplica en sus manos? No: la Iglesia no puede hacer traición a sus hijos: no podemos temer que nos abandone; pero sí abrigamos el saludable temor de poder abandonarla nosotros, y este temor debe aumentar nuestra confianza en Aquél que nos puede mantener adheridos a esta *columna y fundamento de la verdad* [2]. Olvidemos diez y ocho siglos de existencia, de sucesión de pastores y de sumos pastores, de continuación en la misma doctrina; diez y ocho siglos en los cuales se cuentan tantas persecuciones y tantos triunfos, tantas separaciones dolorosas y ni una sola transacción: ¿para qué necesitamos la experiencia? Los primeros fieles no la tenían, y creyeron; bastóles la palabra de aquel Dios para el que *mil años son como el día de ayer, que ya pasó* [3].

Aun a riesgo de caer en alguna repetición, permítaseme insistir más aún en asunto tan importante.

La ciencia moral puramente humana, precisamente por humana es defectuosa e incompleta. Por esta razón el Criador, que *abandonó* las otras *a las disputas de los hijos de los hombres* [4],

---

[1] *Non potest civitas abscondi supra montem posita.* Matt., v, 14.

[2] *Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis.* 1ª ad Thimoth., III, 15.

[3] *Quoniam mille anni ante oculos tuos tamquam dies hesterna quæ præteriit.* Ps. LXXXIX, 4.

[4] *...mundum tradidit disputationi eorum.* Eccles., III, 11.

quiere para ésta, no diré eminente entre todas, sino única —para ésta que, teniendo por fin, no sólo aumentar nociones al entendimiento, sino que también dirigir la voluntad en todos sus actos, *comprende a todo el hombre* [1]—; quiere, repito, añadir a la luz de la razón, con la que le distinguió de todas las criaturas terrestres, una enseñanza sobrenatural y positiva; y si, en cuanto a las demás ciencias, con la razón misma le dió medio para discernir, recoger y ordenar cierto número de verdades, desea, con relación a ésta, revelar al mundo *toda la verdad* [2]. De aquí que, no queriendo negar la moral religiosa, no es posible comprenderla de otra manera que como perfeccionamiento de la moral natural. Y precisamente porque el ilustre autor, lejos de negar la relación de ésta con la religión, la menciona expresamente, la consecuencia se desprende por necesidad de sus palabras. Ahora bien; decir *que existe íntimo enlace entre la religión y la moral,* es lo mismo que decir (aunque la fórmula sea abstracta), en primer lugar, que no existe oposición entre ellas puesto que en la proposición misma se presentan implícitamente como verdaderas a las dos; y en segundo lugar, que una de ellas tiene algo que le falta a la otra, supuesto que si ambas comprendiesen igual conjunto de conocimientos morales no existiría enlace, sino identidad. Diciendo además *una de ellas,* necesario es entender una sola de ellas, la cual tenga algo que la otra no

[1] *Deum time et mandata ejus observa: hoc est enim omnis homo.* Ibid., XII, 13.

[2] *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Joan., XVI, 13.

tiene, y tenga todo lo que la otra tiene; o, en otros términos, la comprende en sí toda entera; supuesto que, si se quisiera entender que cada una de ellas tenga algo propio y especial que falte a la otra, habríase de suponer, o que dependían de dos principios diversos, lo cual es evidentemente falso teniendo como tienen igual objeto; o que no eran otra cosa que dos partes diversas, dos explicaciones parciales y circunscritas, o, por decirlo así, dos fragmentos diversos de una ciencia que contuviese el principio supremo de la moral; suposición que, a su vez, no puede enunciarse sino para rechazarla. Por consiguiente, lo que una de las dos a que se da igualmente el nombre de moral debe tener más que la otra, es nada menos que la integridad, ser el conjunto de la ciencia moral; y la otra no puede ser por tanto más que una parte o fragmento de aquélla. Dar, pues, igualmente a las dos el nombre de ciencia moral, puede estar exento de error y de inconveniente, siempre que no se la atribuya valor igual en dos casos tan desiguales; esto es, cuando por una se entienda la colección ordinaria, pero implícitamente subordinada, de algunas verdades reales, y por la otra la ciencia perfecta y absoluta que comprende el orden entero. Establecido esto, que, como he dicho, se deriva por necesidad lógica de aquella proposición: *existe íntimo lazo entre la religión y la moral*, ¿a cuál de las dos deberá atribuirse aquella integridad, aquella comprensión de toda la otra, y por consiguiente la facultad de darle el acabamiento que le falta en el conocimiento humano? Demasiado obvia es la respuesta, supuesto que, independientemente de todo examen y

comparación, sería absurdo *a priori* suponer que Dios, al dar al hombre conocimientos sobrenaturales, no le diese más que una parte de aquello que le había otorgado completo por medio de la razón, y de lo que con este medio podía adquirir por sí mismo.

Así, pues, una religión revelada por Dios, *apoderándose de la moral*, nada quita a la razón del hombre que le dió el mismo Dios, *cuyos dones no están sujetos al arrepentimiento* [1]. No hace, por consiguiente, otra cosa que darle, darle abundantemente, darle el complemento, aumentar aquello mismo que ella tenía al hacer este complemento cierto e inconcuso. ¿De aquellas santas y solemnes palabras que forman como la parte esencial del vocabulario moral de todos los tiempos y de todos los países —justicia, deber, virtud, benevolencia, derecho, conciencia, premio, castigo, bien, felicidad [2]—, cuál,

---

[1] *Sine pœnitentia enim sunt dona et vocatio Dei.* Ad Rom., XI, 29.

[2] No he citado entre estas palabras *libertad* o *libre albedrío*, porque si bien su significación es esencialísima al concepto de la moral, es palabra más de la ciencia que del uso común; uso que hace, si es posible, mucho más que pronunciarla al sobrentender su valor en toda aprobación, en toda censura, en todo juicio acerca del mérito o demérito de cualquier acción o afección humana. Siendo esta libertad hecho conocido por íntima experiencia, el hombre sin instrucción ni siquiera imagina que pueda alguien ponerla en duda, y por tanto no necesita ni tiene ocasión de representárselo en la mente en abstracto, ni de nombrarlo. ¿Cómo ha de poder imaginar cosa semejante cuando ve a todos aquéllos con quienes le ocurre hablar, mostrar, según los casos, aprobación, censura, juicios que implican libertad de elección? ¿Cómo podría adivinar que entre aquellas personas (ya que aquéllos que niegan el libre albedrío

¡buen Dios!, ha sido borrada o arrojada fuera de la Iglesia? La Iglesia no hace otra cosa que añadirles la plenitud, y de esta manera la claridad y estabilidad de la significación. El mundo las repetía una a una como llenas de verdad, con confianza más fundada de lo que él mismo comprendía; mas con demasiada frecuencia, en vez de la natural concordia que debía existir entre las verdades que expresan aquellas palabras, parecíale ver doloroso contraste, exclusiones recíprocas y la luz de una eclipsar la de la otra o anublarse entre sí. La ciencia por su parte, antes que componer el desacuerdo y disipar la oscuridad, lo aumentaba por punto general, cambiando en otros tantos sistemas aquellas tristes oscilaciones de los entendimientos y sacrificando a una verdad arbitrariamente preferida otras verdades, y algunas veces, empleando todo el esfuerzo de la reflexión y el aparato del raciocinio para negar las más nobles y santas. La doctrina evangélica, *cumplimiento de la ley* [1], dada a un pueblo escogido; esta doctrina que el Mesías confió a la Iglesia

---

hacen en esto lo mismo que los demás) existan algunas que sostienen una doctrina según la cual toda aprobación y toda censura es juicio absurdo en sí mismo e independientemente de la naturaleza del caso? El hombre sobrentiende el libre albedrío siempre que expresa un juicio moral; tanto es así, que inmediatamente después de haber calificado de malvada una acción que oye referir, si se le asegura que el autor es un loco, en el acto cambia de juicio y de palabra, y la llama desgracia. Figurémonos si podrá ocurrírsele que existan quienes, en punto de la moralidad, no establezcan diferencias.

[1] *Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere.* Matt., v, 17.

para que la observase y predicase hasta la consumación de los siglos, ha depurado y puesto de acuerdo todas las verdades morales, revelando el orden entero donde aparecen indivisibles como son; de manera que todo lo que era problema insoluble para los doctos, ha venido a ser conocimiento evidente hasta para los ignorantes. Doctrina para cuya posesión aquéllos a quienes, por inestimable gracia, se les anuncia, no tienen otra cosa que hacer que creer y amar. ¡Y algunos llaman ciega y material esta creencia! ¡Ciega y material creencia, en verdad, la de adherirse con firme y resuelto consentimiento a todas las diferentes verdades morales, no por aquella luz, digámoslo así, parcial, con que se presenta a la mente cada una de ellas, sino por su relación con la verdad suprema, en la que se reúnen todas! ¡Ciega y material creencia la de entender que el verdadero mal para el hombre no es el que sufre, sino el que hace, y entenderlo por el conocimiento de un orden universal, en el que no puede haber disentimiento entre la verdadera justicia y la verdadera y final felicidad, estando este orden preestablecido por el Ser infinitamente justo, sabio y poderoso; y el saber, por tanto, que existe una armonía en la que el raciocinio que se separa de la fe, frecuentemente no puede hacer otra cosa que acusar una contradicción![1] ¡Ciega y material

[1] La contradicción existe precisamente en la acusación misma, puesto que se funda en dos suposiciones opuestas entre sí y a la vez necesarias al asunto; esto es, que el orden moral relativamente al hombre debe cumplirse en esta vida, y que todo concluye con la muerte. Y digo necesarias para el asunto, porque si se admite que el orden moral no se cumple sino más allá de esta vida,

creencia comprender que los placeres temporales no son bienes verdaderos, y comprenderlo, no solamente por su desproporción con nuestro deseo de gozar y por la instabilidad y caducidad que la experiencia nos obliga, por decirlo así, a reconocer sucesivamente en cada uno de ellos, sino por la noción y comparación de un bien perfecto e inamisible: noción que ha instruído al hombre relativamente a su naturaleza íntima mucho más de lo que nunca pudo conseguir ninguna especulación científica; porque concebida la esencia de tal bien, el hombre pudo comprender que solamente un bien de aquel género, o mejor aún, aquel sólo bien fuera de todo género, era capaz de satisfacer un ser dotado como él de inteligencia y de voluntad; noción que es la única que puede dar razón de aquella misma experiencia, por el hecho

---

y que por tanto no concluye todo con la muerte, la acusación cae por sí misma. Digo además, suposiciones que, sobre ser totalmente arbitrarias, se contradicen. En efecto, suponer un orden cumplido en esta vida, es suponer que el hombre la pase toda, no solamente en la integridad de la inocencia, sino también en el perfecto ejercicio de la virtud; y por otra parte, suponer que todo concluye para el hombre con la muerte, es suponer que este hombre, dotado como está de entendimiento y voluntad, y por consecuencia necesaria, de amor inteligente e ilimitado del propio ser, en determinado momento se le despoje de todo; esto es, reciba la pena más grande en un estado de inocencia y de virtud. No es posible negar más abiertamente, de como lo hace esta segunda suposición, el orden que es objeto de la primera. Y por último, es al mismo tiempo la más humilde confesión de ignorancia y la más altiva pretensión de sabiduría, decir que no se comprende nada de cómo sea este orden, y que se comprende muy bien cómo podría ser.

de ser infinitamente superior a ella! ¡Ciega y material creencia aquélla que, haciendo comprender que los bienes temporales no son el fin del hombre, por lo mismo los da a conocer como medios, y en la cual encuentran, por tanto, razón evidente e igual el justo desprecio y la justa estimación de los mismos; el procurarlos para los otros y el despreciarlos para sí, cuando despreciarlos sea medio más conducente para el fin que poseerlos; y la paciencia sin envilecimiento y la actividad sin inquietud!

Diremos más aún: el ser la filosofía moral distinta de la teología (la cual no es otra cosa que la ciencia de la religión) no es precisamente condición afecta a la esencia de la moral; y sí sólo hecho posible y con demasiada frecuencia real. Querer convertir este hecho en un principio, esto es, querer que la ciencia moral haya de permanecer *absolutamente distinta de la teología*, sería, no digo condenarla a permanecer en estado de imperfección, sino constituirla en el error; porque, si bien es posible (conviene repetirlo) formar con los elementos solos que suministra el conocimiento natural una ciencia moral falta, sí, de verdades importantísimas, pero inmune de errores; la exclusión consciente y voluntaria de tales verdades es ya por sí misma error capital y a la vez fuente perenne de errores. Sería querer perpetuar, en medio de la luz del Evangelio, la oscuridad e incertidumbre del gentilismo; y con efecto tanto más triste, cuanto que rechazar la verdad aleja mucho más de ella que ignorarla.

Finalmente, según los argumentos que suministra la razón misma, la Iglesia *apoderándose*

de la moral[1] no ha hecho otra cosa que llenar una condición esencial de la verdadera religión. A una que se presentase como tal y no asegurase que poseía la moral completa y perfecta, la razón misma podría y hasta debería decirle: —Cuando aseguras que no eres el guardián perpetuo, la maestra suprema de la moral, no puedo menos de creerte; porque no reconocer en sí tal autoridad es lo mismo que no tenerla. Pero precisamente por esto no puedo darte fe cuando pretendes ser la verdadera religión. Ni puedo tampoco admitir la posibilidad de en-

[1] El ilustre autor, después de haber dicho: *La Iglesia se apoderó de la moral*, añade: *como perteneciente en absoluto a su dominio;* palabras que, no expresando exactamente la doctrina católica, exigen una observación. La Iglesia no dice que la moral le pertenezca exclusivamente; sino que le pertenece totalmente. Nunca ha pretendido que fuera de su seno, y sin su enseñanza, no puede el hombre conocer algunas verdades morales; antes al contrario, ha reprobado más de una vez esta opinión, que ha aparecido bajo más de una forma. Dice, sí, como ha dicho y dirá siempre, que por la institución que recibió de Jesucristo y por el Espíritu Santo que en nombre de Éste le mandó el Padre, ella sola posee originaria e inamisiblemente la verdad moral entera *(omnem veritatem)* en la que están comprendidas todas las verdades particulares de la moral; tanto aquéllas que el hombre puede llegar a conocer con el único medio de la razón, como las que forman parte de la revelación o pueden deducirse de ésta; como hace la Iglesia misma con autoridad absoluta en las nuevas decisiones que nuevas necesidades exigen; como hacen en la Iglesia, con autoridad condicional y dependiente, aquéllos que de ella reciben el encargo de instruir a los fieles en la ley de Dios; y como los mismos fieles hacen sin autoridad, pero sin usurpación, si reconocen en ellos esta falta de toda autoridad y tienen intención sincera de no apartarse de las enseñanzas de la Iglesia y de someterse en todo caso a sus decisiones.

contrar que lo seas después de haber examinado tus argumentos. Para admitir tal posibilidad, debería suponer demostrable una de dos cosas igualmente absurdas: o una religión privada de doctrina moral, o una moral revelada por Dios e inferior (igual sería absurdo en otro concepto) a los conocimientos e investigaciones de los hombres.

Debemos, por último, dar cuenta de una omisión que fácilmente notarán nuestros lectores más reflexivos. Habiendo debido considerar en este demasiado largo capítulo la moral bajo diversos aspectos y en diversas aplicaciones, no hemos hecho mención de los deberes del hombre para con Dios, los cuales son ciertamente parte (no determinaremos cuánta) de la moral: esto no quiere decir que el hombre no tenga algún deber para con Dios, o que existan deberes extraños a la moral. Ni es necesario advertir tampoco que no hemos pretendido adherirnos a la opinión, o mejor dicho, a la costumbre no razonada y puramente negativa de aquéllos que restringen la moral a las relaciones de los hombres entre sí; sino que hemos creído que, limitándonos a este orden de hechos y de aplicaciones, podía tratarse la cuestión sin mutilarla, ya que cualquier verdad, por mucho que se restrinja arbitrariamente su campo, se manifiesta entera a la observación, hasta en el pequeño espacio que se le deja, precisamente porque está toda en todas sus partes, y si así no fuese, imposible sería hacer de ella ni la más pequeña aplicación. Demostrar que las relaciones de los hombres entre sí están muy lejos de agotar ni de comprender el concepto completo de la moralidad, hubiese suministra-

do sin duda argumentos más inmediatos contra la propuesta separación de la moral y de la teología; pero nos hubiese llevado mucho más lejos, ni habría podido hacerse sin repetir cosas que otros han dicho muy bien. Hemos tomado, pues, la cuestión donde muchos la han colocado, y donde, en último caso, la dejó el ilustre autor; y hemos procurado, en cuanto permitían nuestras fuerzas, hacer ver cómo, hasta en la parte que afecta solamente a las relaciones de los hombres entre sí, la moral puramente filosófica es por naturaleza deficiente; cómo siempre que trata de llegar con el raciocinio a la perfección que la razón entrevé sin duda, el raciocinio, tras de inútiles esfuerzos, va, por decirlo así, a morir en un deseo, y cómo este justo y noble deseo queda satisfecho por la moral revelada y no lo pueda ser más que por ella; y cómo el concepto de la virtud más eminente del hombre para con los hombres encuentre su deseada y manifiesta razón *en el reino de Dios y en su justicia* [1]. Esta virtud misma, cuando es eminente y verdadera, solamente tiene nombre en esta doctrina; y no ya un nombre completamente suyo, hecho para ella y propio exclusivamente de ella. Esto sería muy poco y no podría significar nada de eminente; puesto que su concepto, no refiriéndose más que a los hombres, quedaría por necesidad circunscrito en los límites de este objeto mismo, y no iría más allá de aquello que puede deberse a los hombres por su naturaleza. Lo que esta virtud recibe de la doctrina evangélica es el nombre

[1] *Querite primum regnum Dei, et justitiam ejus: et hæc omnia adjicientur vobis.* Matth., VI, 33.

sobrehumano de Caridad, el cual, uniendo con el amor de Dios el amor de los hombres, le hace en cierta manera participar de la razón infinita de aquél; nombre que contempla en ellos, no solamente la naturaleza que puede reconocerse por medio de la razón, sino el origen que les hace ser hijos de Dios, y la humanidad tomada por el Verbo, que les hace ser hermanos de Jesucristo, y la naturaleza misma como es manifestada por la fe, y que les hace ser a imagen y semejanza de la inefable Trinidad. El Hombre-Dios ha dicho: *Siempre que hicisteis algo por alguno de estos hermanos míos pequeños, lo hicisteis por mí* [1]. ¿Qué filosofía hubiese podido descubrir jamás tal valor en el bien hecho a los hombres, ni prometerle tal agradecimiento?

[1] *Quandiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis.* Matth., XXV, 40.

CAPITULO IV

SOBRE LOS DECRETOS DE LA IGLESIA, SOBRE LAS DECISIONES DE LOS PADRES Y SOBRE LOS CASUISTAS

Elle (l'Église) substitua l'autorité de ses décrets et les décisions des Peres aux lumiéres de la raison et de la conscience; l'étude des casuistes à celle de la philosophie morale... (pág. 413-14).

La Iglesia sustituyó la autoridad de sus decretos y las decisiones de los Padres a las luces de la razón y de la conciencia; el estudio de los casuistas al de la filosofía moral...

La Iglesia funda su autoridad en la palabra de Jesucristo; asegura ser depositaria e intérprete de las Escrituras y de las Tradiciones; y protesta, no sólo de no haber enseñado jamás nada que no se derive de Jesucristo, sino que también de estar siempre opuesta y de querer oponerse constantemente a toda novedad que se intentase introducir; de estar pronta a borrar, apenas escrito, hasta un ápice que mano profana osase añadir a la página divina. Jamás ha pretendido encontrarse autorizada para inventar principios de moral esencial; antes bien, su gloria consiste en no hacerlo; en poder decir que desde su

origen se le han enseñado todas las verdades, que siempre ha tenido las enseñanzas y medios necesarios para salvar a sus hijos y gozado de una autoridad que no puede aumentar porque nunca ha sido deficiente. Afirma, por tanto, que sus *decretos* están conformes con el Evangelio, y que no recibe las *decisiones de los Padres* sino en cuanto le están conformes también y son testimonio de la continuación de la misma fe y de la misma moral. Si la Iglesia afirma lo verdadero, no podrá decirse que *sustituya estos decretos y estas decisiones a las luces de la razón y de la conciencia;* como no puede decirse que sustituya a la ley una sentencia que explique su espíritu y determine su aplicación: antes al contrario, habrá de sostenerse que la Iglesia regula los unos y las otras con una norma infalible, como es la del Evangelio. Si no quiere creerse en esta aseveración de la Iglesia, habrán de citarse las máximas de moral que haya propuesto sin que procedan del Evangelio, que sean contrarias o por lo menos indiferentes a su espíritu: y esta investigación no dará otro resultado que el de poner más en relieve la maravillosa inmutabilidad de la Iglesia en su moral perpetuamente evangélica, y la infinita distancia que media entre ella y todas las escuelas filosóficas anteriores o que se declaran independientes de la Iglesia; las cuales no han hecho otra cosa que edificar y destruir, afirmar y desdecirse, y considerar más sabio al que ha confesado dudar más.

En cuanto a los casuistas, comienzo por asegurar que no los he leído, no digo a todos, que debería ser ocupación de una vida entera, pero

ni siquiera uno; y no tener idea, y ésta de algunos solamente, más que por las refutaciones de otros escritores y por las censuras impuestas por la autoridad eclesiástica a varias proposiciones que han sustentado. Pero no es necesario el conocimiento de sus obras para establecer el punto que interesa a la Iglesia con relación a ellos; y es que no pueden atribuirse a la misma las doctrinas de los casuistas; la Iglesia no se presenta fiadora de las opiniones de los particulares, ni pretende que algún hijo suyo no pueda errar; esta pretensión contradiría a las predicciones de su divino fundador. Jamás ha presentado la Iglesia a los casuistas como norma de moral; y hasta era imposible hacerlo, porque las decisiones de éstos deben ser un conjunto de opiniones frecuentemente opuestas.

La historia de la *Casuística* puede dar ocasión a dos observaciones importantes. Primera, que las proposiciones hasta extravagantes que algunos casuistas han sostenido, están fundadas en sistemas arbitrarios e independientes de la religión. No faltaron entre ellos quienes se constituyeron y dividieron en escuelas de moralistas profanos y se extraviaban hasta consultar filósofos y citar a Aristóteles y Séneca en aquello sobre que había hablado Jesucristo. Éste es el espíritu que Fleury observó en sus escritos: *Hasta han existido casuistas que han fundado su moral más bien sobre raciocinios humanos que en las Escrituras y Tradición. Como si Jesucristo no nos hubiese enseñado toda verdad tanto para las costumbres como para la fe; como si nos encontrásemos aún en el caso de*

investigar con los antiguos filósofos[1]. La segunda observación es que los escritores y la autoridad que en la Iglesia combatieron aquellas proposiciones, les opusieron constantemente la Escritura y la Tradición. El extravío, pues, de una parte de los casuistas procedió de haberse alejado de la norma que la Iglesia sigue y propone; y a ésta hubo de recurrirse para mantener la moral en sus verdaderos principios.

[1] *Il s'est à la fin trouvé des casuistes qui ont fondé leur morale plutôt sur le raisonnement humain, que sur l'Ecriture et la Tradition. Comme si Jésus-Christ ne nous avoit pas enseigné toute vérité aussi bien pour les mœurs que pour la foi: comme si nous en étions encore à chercher avec les anciens philosophes.* Mœurs des Chrétiens, 4me. partie, LXIV. Multitude des Docteurs.

CAPÍTULO V

SOBRE LA CORRESPONDENCIA DE LA MORAL CATÓLICA CON LOS SENTIMIENTOS NATURALMENTE RECTOS

La morale fut absolument dénaturée entre les mains des casuistes; elle devint étrangère au cœur comme à la raison; elle perdit de vue la souffrance que chacune de nos fautes pouvait causer à quelqu'une des créatures, pour n'avoir d'autres lois que les volontés supposées du Créateur: elle repoussa la base que lui avoit donnée la nature dans le cœur de touts les hommes pour s'en former une toute arbitraire... (pág. 414).

La moral quedó completamente desnaturalizada en manos de los casuistas, llegando a ser tan extraña al corazón como a la razón: perdió de vista los sufrimientos que cada falta podía causar a cada criatura, para no tener otras leyes que las supuestas voluntades del Criador: rechazó la base que la naturaleza le había dado en el corazón de los hombres para formarse otra completamente arbitraria...

A pesar de que no intentamos defender a los casuistas en conjunto, como aparecen en el texto que examinamos, ni tenemos tampoco conocimientos para defender ni a uno de ellos, creemos, sin embargo, poder apelar de una condenación que los comprende a todos. Semejante condenación es evidentemente, no sólo arbitraria por completo, sino que también menos

razonable que lo sería una justificación igualmente general. Independientemente de toda otra consideración, y según las solas probabilidades humanas, ¿cómo pensar que entre tantos escritores de aquella materia no existan algunos que hayan aplicado recta y útilmente la moral cristiana en los casos particulares de que trataron?

Pero así como poco antes se acusó a la Iglesia de haber sustituído el estudio de los casuistas al de la filosofía moral; y así como el no tener otra norma que las voluntades (no *supuestas*, sino reveladas) del Criador, no es máxima particular de los casuistas, sino universal de la Iglesia, así también estas censuras vienen a recaer sobre la misma. En todo caso, creo conveniente exponer el espíritu de la Iglesia acerca de este punto, para demostrar que es sapientísimo lo que procede de ella, y para impedir que se le atribuya lo que no es suyo. Si el ilustre autor no intentó censurar a la Iglesia, tanto mejor; habré aprovechado la ocasión de alabarla sin contradecir a nadie.

La Iglesia no ha puesto las bases de la moral, sino que las encontró en la palabra de Dios: *Yo soy el Señor tu Dios* [1]: éste es el fundamento y razón de la ley divina, y por consiguiente de la moral de la Iglesia. *El principio de la sabiduría es el temor de Dios* [2]. He aquí las únicas bases sobre que la Iglesia debía edificar.

Al hacer esto, ¿ha podido destruir los fundamentos naturales de la moral, es decir, los rec-

[1] *Ego sum Dominus Deus tuus.* Exod., XX, 2.

[2] *Initium sapientiæ timor Domini.* Psal. CX, 10. Eccl., I, 16. Prov., I, 7. Ibid., IX, 10.

tos sentimientos hacia que se sienten predispuestos los hombres? Todo lo contrario, ya que estos sentimientos no pueden estar nunca en contradicción con la ley de Dios, de la cual proceden también; habiéndose hecho la ley para darles nueva autoridad y luz nueva, con la que el hombre pueda distinguir en el propio corazón lo que Dios ha puesto de lo que el pecado ha introducido. Porque estas dos voces hablan en nosotros; y con harta frecuencia, al aplicar el oído interior, el hombre no percibe respuesta clara y segura, sino el rumor confuso de triste contienda. Además (¡y cuánto!) la ley divina ha extendido estos sentimientos más allá de la naturaleza; y los ha levantado de nuevo a su objeto infinito, del que los había separado el pecado. Conformar la moral con esta ley es, por tanto, ponerla en conformidad con el *corazón* recto y con la *razón* perfeccionada. Y así lo ha hecho la Iglesia; y solamente ella pudo hacerlo como intérprete infalible y perpetuo de esta ley.

¿Pero de qué sirve que la regla sea perfecta, si a quien la tiene le tiembla la mano? ¿De qué serviría la santidad de la ley, si la interpretación quedase abandonada al juicio apasionado de aquél a quien se debe sujetar? ¿si Dios no la hubiese hecho independiente de las fluctuaciones de la mente humana, confiándola a aquella Iglesia a la que prometió asistir?

Es universal enseñanza catequística, que los pecados se agravan en proporción al daño que se causa voluntariamente con ellos al prójimo.

La Iglesia enseña ser pecaminosas cierto número de acciones, a las cuales no se puede asignar otro reato que el daño que con ellas se causa a otros.

La intención de perjudicar a un hombre es siempre pecado: la acción más lícita, el ejercicio del derecho más indiscutible llega a ser culpable si se dirige a este horrible fin.

La Iglesia, por consiguiente, ha tenido en cuenta este sentimiento y le ha añadido la sanción enseñando que el dolor causado a los otros llega infaliblemente a ser dolor para el que lo ocasiona: cosa que la naturaleza no enseña, ni la razón podría llegar a descubrir con clara y plena certeza, sin el auxilio de la revelación.

La Iglesia quiere que sus hijos eduquen el ánimo para vencer el dolor, que no se pierdan en inútiles y desconfiadas investigaciones, y les presenta un ejemplar divino de fortaleza y de tranquilidad sobrehumanas en los padecimientos. Quiere a sus hijos severos para ellos mismos, y misericordiosos y sensibles para el dolor de sus hermanos; y para hacerles así, les presenta el mismo ejemplo, aquel Hombre-Dios que llora a la idea de los males que lloverían sobre la ciudad en la que tendría que sufrir la muerte más cruel [1]. ¡Ah! no deja ciertamente ocioso el sentimiento de la conmiseración aquella Iglesia que, en la palabra divina de caridad, mantiene unido siempre y, por decirlo así, confundido el amor de Dios y de los hombres: aquella Iglesia que muestra su horror por la sangre, hasta declarar que aun aquella que se derrama por la defensa de la patria, mancha las manos de sus ministros y las hace indignas de ofrecer la Hostia de paz. Tanto empeño tiene en que se vea que su ministerio es de per-

[1] *Et ut appropinquavit, videns civitatem flevit super illam.* Luc., XIX, 41.

fección, que si existen circunstancias dolorosas en que pueda ser lícito al hombre combatir al hombre, muestra con su horror que no ha instituído ministros para hacer lo que es lícito, sino lo que es santo; que cuando se crea no poder remediar el mal sino con otros males, no quiere tener parte en ello: su único fin es llevar las voluntades a Dios, y solamente considera como santo el dolor cuando es voluntario, cuando es expiación, cuando lo ofrece el ánimo que lo sufre.

CAPÍTULO VI

SOBRE LA DISTINCIÓN DE PECADOS EN MORTALES Y VENIALES

La distinction des péchés mortels d'avec les péchés véniels effaça celle que nous trouvions dans notre conscience entre les offenses les plus graves et les plus pardonnables: on y vit ranger les uns à côtés des autres, les crimes qui inspirent la plus profonde horreur, avec les fautes que notre foiblesse peut à peine éviter. (página 411).

La distinción de pecados mortales y veniales borró la que encontramos en nuestra conciencia entre las ofensas más graves y las más perdonables: viniéndose así a colocar unos al lado de otros los crímenes que inspiran horror más profundo y las faltas que apenas puede evitar nuestra debilidad.

Puede creerse que el ilustre autor admite en sustancia, con la Iglesia católica, que la distinción de pecados en mortales y veniales está en la propia naturaleza de éstos, supuesto que divide *las ofensas* en *más graves* y *más perdonables*. Sabido es que rechazaron abiertamente esta distinción Lutero y Calvino, quienes retuvieron sin embargo los dos vocablos, aunque dándoles distinto significado, repugnante al sentido común, no menos que a la fe católica. He aquí una de las proposiciones del primero

acerca de este punto. *Por eso dije*[1] *que ningún pecado es venial por su naturaleza, sino que todos merecen la condenación; y que el ser algunos veniales ha de atribuirse a la gracia de Dios*[2]. Y en términos no menos explícitos el segundo: *Sepan los hijos de Dios que todo pecado es mortal, porque es rebelión contra la voluntad de Dios; la cual provoca necesariamente su ira; porque es prevaricación de la ley, prevaricación a la que está intimado sin excepción el juicio de Dios; y que las culpas de los santos son veniales, no por su naturaleza, sino porque obtienen el perdón de la misericordia de Dios*[3].

La censura del ilustre autor no cae, por lo tanto, sino sobre la aplicación de la máxima, esto es, sobre la clasificación de los pecados que llama opuesta *a la que encontramos en nuestra conciencia.* Acerca de lo cual, lícito me sea observar ante todo, que nuestra conciencia, pri-

---

[1] En la tesis sostenida en Leipzig contra Juan Echio, año 1519.

[2] *Ideo dixi nullum esse peccatum natura sua veniale, sed omnia damnabilia; quod autem venialia sunt, Dei gratiæ, quæ magnipendenda est, tribuendum est.* Luth. Resolutiones super propositionibus suis, Lipsiæ disputatis. Opp. T. I, fol. CCCIV recto; Witembergæ. 1545. La proposición a que aquí se alude es la siguiente: *In bono peccare hominem, et peccatum veniale, non natura sua, sed Dei misericordia solum esse tale, aut in puero post baptismum peccatum remanens, negare, hoc est Paulum et Christum semel conculcare.* Ibid. fol. CCXLI recto.

[3] *Habeant filii Dei omne peccatum mortale esse; quia est adversus Dei voluntatem rebellio, quæ ejus iram necesario provocat; quia est Legis prævaricatio, in quam edictum est, sine exceptione, Dei judicium, sanctorum delicta venialia esse non suapte natura, sed quia ex Dei misericordia veniam consequuntur.* Calvini, Institutio Christianæ Religionis, cap. III, 90.

vada de la revelación, no puede ser nunca autoridad a la que se haya de recurrir para reformar en esto el juicio, no solamente de la Iglesia, sino ningún otro, cosa que equivaldría a apelar de una conciencia a otra.

Al escuchar que la distinción de pecados mortales y veniales *borró la que encontrábamos en nuestra conciencia, entre las ofensas más graves y las más perdonables,* parece que cuando la Iglesia enseñó esta distinción había encontrado en la mente de los hombres otra anterior, clara y unánimemente recibida, y que a ésta sustituyó la suya: cuando el hecho es que el principio abstracto de esta distinción estaba universalmente recibido, y formaba parte del sentido común; pero relativamente a la aplicación, el juicio de la conciencia era (como ya se ha observado repetidas veces) diferente según los lugares, tiempos e individuos; y esto hacía que apareciese a algunos como culpa grave la que otros estimaban ligera, o no culpa y hasta virtud; y algunos, en fin (y no eran los menos pensadores), considerasen que todas las culpas eran iguales, y por tanto rechazaban hasta el principio mismo. La Iglesia, establecida para iluminar y regular la conciencia; la Iglesia, fundada precisamente porque la conciencia no se encontraba incorrupta, ni unánime, ni infalible, no puede ser citada a su tribunal.

¿Cuál debía ser, por consiguiente, el criterio de la Iglesia, para juzgar de la gravedad de las culpas? La palabra de Dios ciertamente.

Uno de los hombres que más han meditado y más profundamente escrito acerca de esta materia, San Agustín, observa que *algunas cosas se creerían ligerísimas, si en las Escrituras no*

estuviesen declaradas más graves que nos parecen a nosotros; y de esto precisamente deduce que *con el juicio divino, y no con el de los hombres, debe decidirse de la gravedad de las culpas* [1]. *No tomemos,* dice en otro lugar, *no tomemos balanzas falsas para pesar lo que nos agrada y como nos agrada, diciendo a capricho nuestro: esto es grave, esto es leve; sino tomemos la divina balanza de las Escrituras, y pesemos en ella lo que es culpa grave, o por mejor decir, reconozcamos el peso que Dios ha dado a cada una* [2]. Porque la verdadera apelación es de la conciencia a la revelación, esto es, de lo incierto a lo cierto, del que es susceptible de error y tentación, al incorruptible y santo.

Si con esta conciencia reformada e iluminada por la revelación, observamos lo que la Iglesia enseña acerca de la gravedad de las culpas, no podremos menos de admirar su sabiduría y su fidelidad a la palabra divina de que es intérprete y depositaria. Veremos que aquellas cosas a que asigna pecado grave, proceden todas de disposiciones del ánimo directamente contrarias al sentimiento predominante de amor y de adoración que debemos a Dios, o al amor

---

[1] *Sunt autem quædam quæ levissima putarentur, nisi in Scripturis demonstrarentur opinione graviora.* S. August. Enchirid. de Fide, c. 79. *Quæ sint autem levia, quæ gravia peccata, non humano, sed divino sunt pensanda judicio.* Ibid., c. 78.

[2] *Non afferamus stateras dolosas, ubi appendamus quod volumus, et quomodo volumus, pro arbitrio nostro dicentes, hoc grave, hoc leve est: sed afferamus divinam stateram de Scripturis Sanctis, tanquam de thesauris dominicis et in illa quod sit gravius appendamus, immo non appendamus, sed a Domino appensa recognoscamus.* De Baptismo, contra Donatistas. Lib. II, 9.

que debemos a los hombres, hermanos nuestros todos por creación y redención; veremos que la Iglesia no ha enumerado entre las culpas graves ningún sentimiento que no proceda de corazón soberbio y corrompido, que no sea incompatible con la justicia cristiana; ninguna disposición que no sea baja, carnal o violenta, que no tienda a envilecer al hombre, a separarlo de su noble fin, a oscurecer en su alma los signos divinos de su semejanza con el Criador; y sobre todo, ninguna disposición por la cual no esté intimada expresamente en las Escrituras la exclusión del reino de los cielos. Pero al especificar estas disposiciones, rara vez ha enumerado la Iglesia los actos en que se encuentren al punto de hacer graves las culpas, porque sabe y enseña que solamente Dios ve hasta dónde se separa de Él el corazón, la Iglesia no hace otra cosa que repetir: *¿Quién conoce los delitos?* [1].

Además de las disposiciones, existen acciones por las cuales en la Escritura está consignada muerte eterna: acerca de la gravedad de estas acciones no puede haber controversia.

La Iglesia ha declarado además culpas graves algunas transgresiones de las leyes que ella misma ha establecido en virtud de la autoridad que le confirió Jesucristo. Ninguna ley de éstas teme el examen de entendimiento cristiano, desapasionado y serio; ninguna de ellas deja de ser, de un modo manifiesto y directo, conducente al cumplimiento de la ley divina. No estará fuera de lugar que discutamos alguna, siquiera sea brevemente.

---

[1] *Delicta quis intelligit?* Psal. XVIII, 12.

Es pecado mortal no asistir a misa en día festivo.

¿Quién ignora que la sola enunciación de este precepto excita la risa en muchos? Pero ¡ay de nosotros si abandonásemos todo aquello que ha sido objeto de irrisión! ¿Qué idea grave, qué noble sentimiento ha podido escapar de ella? En opinión de algunos, solamente puede ser culpa la acción que tienda directamente al mal temporal de los hombres; pero la Iglesia no ha establecido sus leyes según esta opinión sumamente frívola e imprevisora: la Iglesia enseña otros deberes, y cuando regula sus prescripciones en armonía con toda su doctrina, necesario es ante todo confesar que es consecuente consigo misma, y si las prescripciones no parecen razonables, necesario es probar que toda doctrina es falsa; a la Iglesia no debe juzgarse con espíritu que no sea el suyo y que ella misma reprueba.

Cosa sabida es que la Iglesia no hace consistir el cumplimiento del precepto en la asistencia material de los fieles al Sacrificio, sino en la voluntad de asistir a él; declara desobligados a los enfermos y a los impedidos por ocupación necesaria, y considera transgresores a aquéllos que, asistiendo personalmente, están lejos con el corazón: tan cierto es, que hasta en las cosas más esenciales quiere principalmente el corazón de los fieles. Sentado esto, veamos qué disposiciones ciertas suponga la transgresión de este precepto.

La santificación del día del Señor es uno de aquellos mandamientos que el Señor mismo dió al hombre. Cierto es que ningún mandamiento divino necesita apología; pero no puede menos

de verse la belleza de éste que consagra especialmente un día al deber más noble y más estricto y reclama al hombre para su Criador.

El pobre, encorvado sobre la tierra, agobiado por la fatiga y dudando si ésta le producirá el sustento, obligado no pocas veces a medir su trabajo con el tiempo que le falta; el rico, cuidando casi siempre de pasarlo insensiblemente, rodeado de todo aquello en que el mundo asegura que consiste la felicidad, y asombrado a todas horas de no verse feliz, desengañado de los objetos en que esperaba plena satisfacción, y corriendo ansioso detrás de otros que le proporcionarán nuevos desengaños en cuanto los haya poseído; el hombre postrado por la desventura, y el hombre embriagado por éxitos prósperos; el hombre engolfado en los negocios, y el absorto en las abstracciones de las ciencias; el poderoso y el humilde; todos, en suma, encuentran en cada objeto un obstáculo para levantarse a la Divinidad, una fuerza que tiende a adherirles a aquellas cosas para que no hemos sido criados, a hacernos olvidar la nobleza de nuestro origen y la importancia de nuestro fin. Manifiesta resplandece la sabiduría de Dios en este precepto que nos arranca a los cuidados terrenos para llevarnos a su culto, a los pensamientos del cielo; que hace emplear tantos días del hombre indocto en el estudio más elevado y único necesario; que santifica el descanso del cuerpo y lo hace figura de aquel descanso de eterno regocijo a que aspiramos y del que se siente capaz nuestra alma; en aquel precepto que nos reúne en un templo en el que la oración común, recordándonos las comunes miserias y las comunes necesidades, nos

hace comprender que somos hermanos. La Iglesia, conservadora perpetua de este precepto, prescribe a sus hijos la manera de cumplirlo más igual y dignamente; y entre los medios que ha elegido, ¿podía olvidar el rito más necesario, el más esencialmente cristiano, el sacrificio de Jesucristo, aquel sacrificio en que está toda la fe, toda la doctrina y toda la esperanza? El cristiano que voluntariamente se abstiene en tal día de tal Sacrificio, ¿puede nunca ser un *justo que viva de la fe?* [1] ¿Puede hacer ver con mayor claridad el poco aprecio en que tiene el precepto divino de la santificación? ¿No tiene evidentemente en el pecho aversión al Cristianismo? ¿No ha renunciado a lo que la fe revela como más grande, más sagrado y más consolador? ¿No ha renunciado a Jesucristo? Pretender que la Iglesia no declare prevaricador al que se encuentra en tales disposiciones, sería querer que olvidase el fin para que ha sido establecida, que se dejase envolver por el aire mortal del gentilismo.

[1] *Justus autem ex fide vivit.* Paul ad. Rom., I, 17.

CAPITULO VII

DE LOS ODIOS RELIGIOSOS

Les casuistes présentèrent à l'exécration des hommes, au premier rang entre les plus coupables, les hérétiques, les schismatiques, les blasphémateurs. Quelque fois ils réussirent à allumer contra eux la haine le plus violent... (pág. 414).

Los casuistas presentaron a la execración de los hombres, en primer lugar entre los más culpables, a los herejes, cismáticos y blasfemos. Algunas veces consiguieron encender contra ellos el odio más violento...

Cierto es que pocas cosas corrompen tanto a un pueblo como la costumbre del odio: casi todo aquello que tiene algún poder sobre la mente y sobre los ánimos sirvió siempre para fomentar este sentimiento. Los intereses, la opinión, las preocupaciones, hasta las mismas verdades, todo viene a ser para los hombres oportunidad de recíprocos odios: apenas se encuentra alguno que no lleve en el pecho aversión y desprecio hacia alguna clase entera de sus hermanos: difícil es que caiga sobre uno alguna desventura sin que sea motivo de regocijo para otros, y frecuentemente, no porque obtenga utilidad, sino por sentimiento más bajo aún, por odio. Confieso ver con maravilla colocados entre los perversores de las naciones, en este sen-

tido y como en cabeza de lista, a los casuistas, a quienes hasta ahora no había oído censurar más que el haber querido justificar casi todas las obras y personas, y enseñar a no aborrecer ni aun el vicio.

Pero sean los casuistas o sean otros los que inspiren a los hombres odios contra sus hermanos, los hacen ser *homicidas* [1]; atacan directamente al *segundo precepto*, que *es semejante al primero*, que *no tiene ningún otro superior a él* [2]; y atacan directamente a la enseñanza perpetua de la Iglesia, que nunca ha dejado de predicar que *la señal de vida es amar a los hermanos* [3].

Lícito sea, sin embargo, observar que entre las razones que pueden haber cambiado el carácter de los italianos, si existiese ésta, debe haber influído ciertamente muy poco, ya que no existe quizá nación cristiana en la que hayan tenido menos ocasión de nacer y de influir en la conducta de los hombres sentimientos de antipatía con pretexto de la Religión. Antes al contrario, al contemplar esta parte de la historia encontramos más bien motivos para llorar sobre esa Francia y esa Alemania con las que se nos compara. ¡Ah! entre los horribles rencores que han dividido al italiano del italiano, éste al menos no se conoce; las pasiones que nos han hecho enemigos no han podido escon-

---

[1] *Omnis qui odit fratrem suum homicida est.* Joan. Ep. 1ª, III, 15.

[2] *Secundum autem* (mandatum) *simile est illi: Diliges proximum tuum tamquam te ipsum. Majus horum aliud mandatum non est.* Marc., XII, 31.

[3] *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Joan. Ep. 1ª, III, 14.

derse detrás del velo del santuario. Verdad es que a cada paso encontramos en nuestros anales enemistades trasmitidas de una generación a otra por miserables intereses, la venganza preferida a la propia seguridad; a cada paso encontramos dos partes de la misma nación disputándose encarnizadamente dominios y ventajas, que, para grande ejemplo, no han conseguido ninguna de las dos; vemos la feroz obstinación de querer fuesen peligrosos esclavos aquéllos que podían ser amigos entusiastas y fieles; vemos espantosa serie de jornadas deplorables, pero ninguna al menos semejante a las de Cappel [1], Jarnac [2] y Praga [3]. De esta tierra desgraciada brotará algún día mucha sangre en juicio, pero de la vertida con pretexto de religión, muy poca. Poca digo, en comparación de la que corrió en otras partes de Europa: los furores y desventuras de otras naciones nos dan la triste ventaja de llamar poca a aquella sangre; pero la de un hombre solo derramada por mano de su hermano, es demasiada para todos los siglos y para toda la tierra.

No es posible dejar de reflexionar, con este motivo, acerca de la injusticia que cometen tantos escritores al atribuir a los católicos solos estos horribles sentimientos de odio religioso y sus resultados, injusticia que aparece clara a todo aquél que recorra, siquiera sea ligeramente, la historia de aquellas disensiones. Pero esta parcialidad puede ser útil a la Iglesia: el grito

[1] 31 de octubre de 1531.
[2] 16 de marzo de 1569.
[3] 8 de noviembre de 1620.

de horror que los siglos lanzan contra ella, dirigiéndolo especialmente contra los católicos, deben tenerlo éstos presente siempre en los oídos para penetrarse más y más de que les llama a la paz y mansedumbre no solamente la voz de la Iglesia sino también la del mundo.

Bien sé que muchos han dicho que estas aversiones y estragos, aunque rechazados por la Iglesia, pueden serle imputados, porque enseñando a detestar el error dispone el ánimo de los católicos a extender este sentimiento a los hombres que lo profesan.

Podría contestarse a esto que no solamente todas las religiones, sino toda doctrina moral, verdadera o falsa, enseña a detestar los errores contra los deberes esenciales, reales o aparentes del hombre. Todos aquéllos que, procedentes del cristianismo, fundaron sectas separadas de la Iglesia, ¿qué otro medio adoptaron que el de presentar como detestables errores sus enseñanzas? Común es a la verdad y al error en esta materia detestar a su contrario, ¿no había de ser la consecuencia natural enseñar a detestarlo? Y como, por otra parte, el error ni siquiera podría tomar forma aparente, ni proponer por símbolo otra cosa que negaciones, si no se adhiriese a alguna verdad; como, por consecuencia de esto, toda secta que se llama cristiana conserva alguna parte de la verdad cristiana; por esta razón no existe ninguna que no considere como detestables (y rectamente en este caso) los errores opuestos a aquel tanto de verdad que conserva. Protestar, como algunos hacen, venerar como sagradas y reveladas por Dios algunas verdades, y no mostrar otra cosa que

indiferencia hacia el error que las niega y desprecia, es amontonar palabras contradictorias.

Mas para justificar a la Iglesia nunca es necesario recurrir a ejemplos: basta examinar sus máximas. Es doctrina perpetua de la Iglesia que deben detestarse los errores y amar al que yerra. ¿Existe contradicción entre estos dos preceptos? Creo que nadie se atreverá a afirmarlo. —Pero es difícil distinguir entre el error y la persona; es difícil detestar a aquél y alimentar por ésta amor que no sea de sola apariencia sino verdadero y eficaz [1]—. ¡Es difícil! ¿pero qué justicia es fácil para el hombre corrompido? ¿dónde está la dificultad de conciliar dos preceptos igualmente justos? ¿Es justo detestar el error? Sí, ciertamente; ni siquiera se necesitan pruebas. ¿Es cosa justa amar a los que yerran? Sí, también; por las mismas razones que es justo amar a todos los hombres; porque Dios, de quien todo lo hemos recibido, de quien lo esperamos todo; Dios, a quien todo debemos dirigirlo, *les amó hasta dar por ellos su Unigénito* [2]; porque es cosa horrible no amar a los que Dios ha predestinado a su gloria; y es juicio criminal y neciamente temerario asegurar de cualquier hombre viviente que no lo esté, excluir uno solo de la esperanza en los tesoros de la misericordia de Dios. Los que iban a lanzar las primeras piedras contra Esteban, depositaron sus vestidos a los pies de un jovencillo, que no se retiró horrorizado, sino que, consintiendo en

---

[1] *Filioli mei, non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate.* Joan. Epist. 1ª, III, 18.

[2] *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Joan., III, 16.

el martirio de aquel justo, quedó custodiándolos [1]. Si un cristiano hubiese dado cabida entonces en su corazón a un sentimiento de odio contra aquel jovencillo, cuya tranquila ferocidad contra los secuaces del Justo, de *Aquél en quien solamente está la salvación* [2], podía parecer señal manifiesta de reprobación; si hubiese murmurado la maldición que parece tan justa en boca de los oprimidos, ¡ahí aquel cristiano habría execrado al *Vaso de elección* [3].

¿Dónde, pues, está la dificultad de conciliar estos preceptos, sino en nuestra corrupción, de la que proceden todas las guerras entre los deberes? Y precisamente esta dificultad es el triunfo de la moral católica, porque ella sola puede vencerla; ella sola, ordenando con su plena autoridad todas las cosas justas, no deja duda sobre ningún deber; y para truncar la serie de aquellas falsas deducciones, con las cuales se concluye por sacrificar un principio a otro principio, los consagra todos y los pone fuera de discusión. Si andando de razonamiento en razonamiento se llega a una injusticia, puede tenerse seguridad de haber raciocinado mal; y la misma religión advierte al hombre sincero que se ha separado del camino, porque donde aparece el mal, se encuentra en ella una prohibición y una amenaza. Ningún católico de buena fe puede creer jamás que tenga justa razón para odiar a su hermano: el Legislador divino, a

---

[1] *Testes deposuerunt vestimenta sua secus pedes adolescentis, qui vocabatur Saulus... Saulus autem erat consentiens neci ejus.* Act. Apost., VII, 57, 59.

[2] *Non est in alio aliquo salus.* Ibid., IV, 12.

[3] *Vas electionis est mihi iste.* Ibid., IX, 15.

quien se alaba de seguir, sabía ciertamente que existirían hombres inicuos y provocadores y hombres enemigos de la fe; y sin embargo, le ha dicho sin hacer excepción ninguna: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo." Uno de los caracteres más singulares de la moral católica y de los efectos más benéficos de su autoridad, es prevenir todos los sofismas de las pasiones con un precepto, con una declaración. Así, por ejemplo, cuando se disputaba para saber si los hombres de color diverso del europeo habían de ser considerados como hombres, la Iglesia, derramando sobre sus frentes el agua regeneradora, impuso silencio, en cuanto de su parte estaba, a aquella discusión vergonzosa; les declaraba hermanos de Jesucristo y llamados a participar de su herencia.

Además, la moral católica remueve las razones que hacen difícil el cumplimiento de estos dos deberes: odio al error, amor a los hombres; proscribiendo la soberbia, la adhesión a las cosas de la tierra y todo aquello que arrastra a faltar a la caridad; nos suministra medios para permanecer fieles al uno y al otro, y estos medios son todas aquellas cosas que levantan la mente al conocimiento de la justicia y el corazón al amor de la misma; meditación sobre los deberes, oración, sacramentos, desconfianza de nosotros mismos y confianza en Dios. El hombre educado sinceramente en esta escuela, eleva su benevolencia a una esfera a la que no llegan los debates, intereses y objeciones, y esta perfección recibe hasta en el tiempo grande recompensa. A todas las victorias morales sucede consoladora calma; y amar en Dios a aquéllos a quienes se odiaría según el mundo, es en el

alma humana, nacida para amar, sentimiento de inexplicable regocijo.

Existió, sin embargo, un escritor, y no de escasa fama ciertamente, que pretendió que conciliar la guerra al error y la paz con los hombres, es cosa, no difícil, sino imposible. La distinción entre la tolerancia civil y la tolerancia teológica es pueril y vana. *Estas dos tolerancias son inseparables, y no puede admitirse la una sin la otra. Ni los mismos ángeles vivirían en paz con los hombres, a los que considerarían como enemigos de Dios* [1].

¡A qué consecuencia da lugar esta doctrina! Los primeros cristianos no debieron, pues, creer que adorar a los ídolos y desconocer a Dios hiciese al hombre enemigo suyo. Hicieron, por tanto, mal en combatir al gentilismo; porque es empresa al menos imprudente y loca predicar contra una religión que no hace enemigos de Dios a aquéllos que la profesan. Y cuando San Pablo, para aumentar la gratitud y confianza de los fieles, les recordaba la misericordia que Dios usó con ellos *cuando eran enemigos suyos* [2], les proponía una idea falsa y antisocial.

¿A los que creen que Dios mismo se lo manda, no será posible vivir en paz con los hombres a quienes se tiene por enemigos suyos? ¿a los

---

[1] *La distinction entre la tolérance civile et la tolérance théologique est puerile et vaine. Ces deux tolérances sont inséparables, et l'on ne peut admettre l'une sans l'autre. Des anges même ne vivroient pas en paix avec des hommes qu'ils regarderoient comme les ennemis de Dieu.* Emile, liv. IV, not. 40.

[2] *Si enim, cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus; multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius.* Ad. Rom., V, 10.

que ignoran si ellos mismos son dignos de amor o de odio [1], pero que están seguros de que se convertirían en enemigos de Dios rompiendo la paz? ¿a los que saben que algún día se les ha de preguntar si se les ha dado la fe para dispensarles de la caridad y con qué derecho esperan de la misericordia, si, por lo que a ellos hace, la niegan a los demás? ¿a los que deben reconocer en la fe un don y temblar por el uso que de él hacen?

Estas y otras razones hubieran debido oponerse al que hubiese presentado tal objeción al cristianismo cuando apareció; pero en los tiempos de Rousseau, esta objeción resulta extrañísima, puesto que impugna la posibilidad de un hecho del que la historia del cristianismo es prolongado y constante testimonio.

Aquél que dió el primer ejemplo, era ciertamente superior a los ángeles, pero también era hombre: en los designios de su misericordia quiso que su conducta fuese modelo que cada uno de sus secuaces pudiese imitar, y rogó al morir por sus verdugos. Todavía duraba aquella generación cuando Esteban entró el primero en la carrera de sangre que el Hombre-Dios había abierto. Esteban, que con sabiduría divina procura iluminar a los jueces y al pueblo y llevarles a saludable arrepentimiento; cuando después se ve oprimido, cuando está para realizarse en la tierra el acto sangriento de su testimonio, después de recomendar su espíritu al Señor, no piensa en aquéllos que le matan sino

[1] *Nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit.* Eccl., IX, 1.

para decir: *Señor, no se los imputes a pecado. Y dicho esto, se durmió en el Señor* [1].

Tal fué, en todos aquellos siglos en que los hombres persistieron en la ciega perversidad de venerar a los ídolos que ellos construían y hacer morir a los justos, tal fué siempre la conducta de los cristianos: ni siquiera con sus gemidos turbaron la horrible paz del gentilismo. ¿Qué más puede hacerse para conservarla con los hombres que amarlos y morir? Y conviene decir que esta doctrina debe estar muy concorde consigo misma y debe ser muy clara para los entendimientos cristianos, puesto que hasta los niños la encontraban inteligible: fieles a las enseñanzas de las madres, sonreían a los verdugos; los que venían detrás imitaban a los que habían caído antes; primicias de santos, flores que renacían bajo la hoz del segador.

¿Pero acaso no tiene la historia del cristianismo ejemplos de odios y guerra? Demasiados; pero no deben alegarse contra una doctrina más que las consecuencias legítimas que se deducen de ella y no aquéllas que pueden deducir las pasiones. Este principio, verdadero en todo tiempo, puede aducirse en nuestros días con mayor confianza de ser escuchados, ya que muchos de aquéllos que lo disputaban a la religión, se han visto obligados a invocarlo para otras doctrinas. La memorable época histórica en que nos encontramos todavía, se distingue por el descubrimiento, difusión y recapitulación de algunos principios políticos, y por los esfuerzos hechos con objeto de ponerlos en práctica; esto ha dado

[1] *Domine, ne statuas illis hoc peccatum. Et cum hoc dixisset obdormivit in Domino.* Act. Apost., VII, 59.

lugar a gravísimos males; los enemigos de aquellos principios pretenden que los principios mismos son la causa y que, por consecuencia, deben rechazarse. Contestan a esto sus defensores que es cosa absurda e injusta proscribir la verdad por el abuso de ella que los hombres hayan podido hacer; que por no promulgarlas ni establecerlas, no se han arrojado del mundo las pasiones; que manteniendo a los hombres en errores, se deja viva una razón mucho más segura y directa de calamidad y de injusticia; que los hombres no se hacen mejores ni más unánimes por tener opiniones falsas. *La Saint-Barthelemy no ha hecho proscribir al catolicismo,* ha dicho a este propósito un celebrado ingenio [1]; y seguramente, ninguna consecuencia hubiese sido más absurda e injusta. El recuerdo de aquella atrocísima noche debería servir para que se proscribiera la ambición y el espíritu faccioso, el abuso del poder y la insubordinación a la ley, la horrible y necia política que viola a cada paso la justicia para obtener alguna ventaja, y cuando estas violaciones acumuladas conducen a gravísimo peligro, enseña que todo es lícito para salvarlo todo; debería servir también para hacer rechazar las insidias y los fraudes, las provocaciones y rencores, la avidez de mando que hace tramarlo todo y atreverse a todo, y el injusto amor de la vida que lleva a traspasar toda ley para conservarla; porque éstas y otras iguales fueron las verdaderas causas de los estragos por los cuales aquella noche es infame.

---

[1] *Considérations sur la révolution française,* por Mad. de Staël. Tom. III, pág. 382.

Encontrándose, por el contrario, en la historia ejemplos de la influencia benéfica y misericordiosa de la doctrina católica, no es necesario investigar cómo y por qué giros de raciocinio, por qué singulares disposiciones de los ánimos, sus secuaces hayan llegado a encontrar en ella tales consejos y a recibir tales impulsos. Evidentemente es una causa que produce un efecto propio. En tiempos de violentas provocaciones y feroces venganzas, álzase una voz proclamando la *tregua de Dios:* es la voz del Evangelio, y se oye por boca de los obispos y sacerdotes. San Ambrosio rompe y vende los vasos sagrados para rescatar los esclavos ilíricos, la mayor parte arrianos: San Martín de Tours intercede por los priscilianistas cerca de Máximo, Emperador de una parte del Occidente, y considera como excomulgado a Itaco y a los otros Obispos que le movieron a perseguirlos: San Agustín suplica al Procónsul de África por los donatistas, con los que sabido es cuánto tuvo que luchar la Iglesia. *No desdeñes,* dice, *que imploremos de ti la vida de aquéllos cuya conversión invocamos de Dios* [1]. Y omitiendo tantos otros hechos semejantes, en que abunda la historia eclesiástica de todos los tiempos, solamente recordaremos uno de los menos antiguos, precisamente porque se ha considerado (y en verdad no sin éxito para con muchos) como a propósito no sólo para quitar la gloria a la Iglesia,

[1] *Non tibi vile sit neque contemptibile, fili honorabiliter dilectissime, quod vos rogamus ne occidantur, pro quibus Dominum rogamus ut corrigantur.* August. Donato procons. Afr. Epist. 100, tom. II, pág. 270, edic. Maur.

sino para cambiarla en ignominia; y es la conducta del clero católico en América. La ira contra toda resistencia, la avaricia hecha insaciable por las promesas de acaloradas imaginaciones, el temor que brota hasta en los ánimos más esforzados y les hace crueles, todas, en suma, las pasiones implacables de la conquista, habían desnaturalizado por completo el carácter de los españoles, y los americanos casi no tuvieron otros abogados que los eclesiásticos; y éstos a su vez no tuvieron otros argumentos en favor suyo que los del Evangelio y de la Iglesia. Citaremos a este propósito el juicio de Robertson, juicio importantísimo por la conocida imparcialidad del historiador y por la cantidad y escrupulosidad de las investigaciones sobre que está fundado. "Con injusticia mayor aún, han presentado muchos autores el intolerante espíritu de la Religión Católica Romana como razón del exterminio de los americanos, y han acusado a los eclesiásticos españoles de haber excitado a sus compatriotas a los estragos de aquel inocente pueblo como idólatra y enemigo de Dios. Todo lo contrario, los primeros misioneros que visitaron la América, aunque débiles e ignorantes, eran hombres piadosos, que desde el primer momento tomaron la defensa de los indígenas, justificándoles de las calumnias de los vencedores, que, describiéndolos como incapaces de ser instruídos en los oficios de la vida civil y de comprender la doctrina de la Religión, sostenían que aquélla era una raza inferior de hombres, que la naturaleza misma había marcado con el sello de la esclavitud. Por las relaciones que he dado ya del humanitario y perseverante celo de los misioneros españoles

para proteger la inerme grey que les estaba encomendada, aparecen con luz que aumenta brillo a sus funciones. Eran ministros de paz que procuraban arrancar el azote de manos de los opresores; y a su poderosa mediación debieron los americanos las leyes que tendían directamente a mejorar su destino. Todavía hoy consideran los indios, en las colonias españolas, al clero regular y secular como su natural protector, y a él acuden en los trabajos y exacciones a que con demasiada frecuencia se ven expuestos" [1].

¿Qué religión es ésta en la que los débiles, cuando son piadosos, resisten a la fuerza en favor de sus hermanos? ¿en la que los ignorantes destruyen los sofismas que las pasiones oponen a la justicia? En una expedición en que no se hablaba más que de conquistas de oro, éstos solamente hablaban de conquistas de piedad y de deberes; citaban ante el tribunal de Dios a los vencedores, y declaraban impía e irreligiosa la opresión. El mundo, con todas sus pasiones, había mandado a los indios enemigos que ellos no habían ofendido; la religión les mandaba amigos que jamás habían conocido. Odiados y perseguidos se vieron éstos, y a las veces tuvieron que esconderse, pero al menos dulcificaron la suerte de los vencidos; y con sus esfuerzos y padecimientos prepararon a la religión un testimonio para demostrar que ni siquiera fué pretexto de crueldad, y que las crueldades se cometieron a pesar de sus protestas. ¡Ah! los implacables avaros hubiesen querido pasar por

[1] Robertson, *Historia de América*. Pisa, 1789, tom. II, pág. 421.

celosos, pero los ministros de la religión no les dejaron cubrirse el rostro con esta máscara, obligándoles a apoyar sus sofismas en otro principio que el religioso, a que recurrieran a las razones de conveniencia y utilidad política e imposibilidad de atenerse exactamente a la ley divina; obligáronles a hablar de los muchos males que hubiesen acaecido si hubieran sido justos, a decir que era necesario oprimir a los hombres cruelmente porque de otra manera era imposible sujetarles.

Un solo eclesiástico deshonró su ministerio excitando a sus conciudadanos a la sangre, y fué el conocido Valverde. Pero examinando su conducta, como la describe Robertson, vese claramente lo que estamos sosteniendo, esto es, que a aquél le movía motivo muy distinto del fanatismo religioso. Pizarro había formado el pérfido designio de apoderarse del inca Atahualpa para dominar el Perú y para saciarse de oro. Atraído el inca, con pretextos de amistad, a una entrevista, cuyo objeto fué una alocución de Valverde en la cual expuso los misterios e historia de la santa religión de Cristo, para llegar a la absurda consecuencia de que el inca debía someterse al Rey de Castilla como a su legítimo soberano, la contestación y actitud de Atahualpa sirvieron de pretexto a Valverde para llamar a los españoles contra los peruanos. "Pizarro (cito otra vez a Robertson) habiendo contenido con dificultad a los soldados, impacientes por apoderarse de los ricos despojos, que tan cerca veían ahora, dió la señal del asalto." El mismo Pizarro, que había acudido con este fin, hizo prisionero al inca; el que, mediante un proceso atrozmente necio, fué condenado a muerte; y

Valverde cometió también el delito de autorizar la sentencia con su firma. Ahora bien; ¿quién no ve que para hombres dispuestos a la injusticia, para hombres fuertes contra hombres ricos, cualquier pretexto era bueno? ¿que el mismo Valverde fué instrumento horrible, pero no motor de la injusticia? ¿que su conducta revela más bien la baja complacencia con la ambición y avaricia de Pizarro que el fanatismo religioso? El buen sentido sólo hace ver que no es natural en el hombre, por fanático que sea, concebir violento odio contra los que no profesan el cristianismo porque lo ignoran. Y por otra parte, si las disposiciones de los eclesiásticos españoles eran así y de la religión habían de recibir impulsos de esta suerte, ¿por qué todos los demás hablan y obran no sólo diferentemente sino que de opuesta manera? Y si la conducta de Valverde era conforme al modo de sentir de sus conciudadanos en punto a religión, ¿por qué la han censurado todos sus historiadores, como observa Robertson?

Por otra parte, la religión, ultrajada por Valverde, fué completamente vindicada, no sólo por todos los eclesiásticos de las diferentes expediciones, sino que también por los millares de misioneros que, llevando la fe a los salvajes y a los infieles de toda clase, marcharon y marchan sin soldados, sin armas, *como corderos entre lobos* [1], y con el corazón dividido entre dos únicas pasiones: la de conducir muchos a la salvación, y la del martirio.

---

[1] *Ecce ego mitto vos sicut agnos inter lupos.* Luc., x, 3.

Si presentar la intolerancia perseguidora como consecuencia del espíritu del cristianismo es una calumnia desmentida por el espíritu de la Iglesia, singular injusticia es representarla como vicio particular de los cristianos. ¿Fueron las verdades cristianas las que hicieron intolerantes a los Emperadores gentiles? ¿Fueron ellas las que crearon aquella crueldad sin freno ni remordimiento que derramó la sangre de tantos millones, no diré de inocentes, sino de hombres que llevaban la virtud al grado más alto de perfección? ¿Fueron ellas las que desencadenaron al mundo contra aquéllos *de quienes el mundo no era digno?* [1]

A principios del siglo II, llevaron en Antioquía un anciano delante del Emperador. Éste, después de dirigirle algunas preguntas, le interpeló al fin para que declarase si persistía en decir que llevaba a Jesucristo en el corazón; y habiendo contestado el anciano que sí, el Emperador mandó que le condujesen atado a Roma para ser entregado vivo a las fieras. Cargaron de cadenas al anciano, y después de largo camino, llegado a Roma, lleváronle al anfiteatro, donde fué destrozado y devorado para diversión del pueblo [2].

El anciano era San Ignacio, Obispo de Antioquía, discípulo de los Apóstoles, cuya vida fué digna de aquella escuela. El valor que mostró al escuchar la sentencia, le acompañó en todo el largo camino del suplicio; y fué valor tranquilo siempre, como sentimiento profundo que procede de meditada y firme resolución en

---

[1] *Quibus dignus non erat mundus.* Ad Hebr., XI, 38.
[2] Tillemont, *San Ignacio.*

que se han previsto y pesado todos los obstáculos. Regocijóse al escuchar el rugido de las fieras: el suplicio, aquella muerte sin combate e inexorable, cuya presencia aterra a los ánimos mejor preparados, ¿qué digo? aquel suplicio nada tenía de inesperado para él. ¡Tanto había fortalecido el Espíritu Santo su corazón! ¡Tanto amaba!

El Emperador era Trajano.

¡Ah! cuando puede vituperarse a la memoria de un cristiano que, por celo injusto y erróneo, haya usurpado el derecho sobre la vida de otro, aunque durante todo el resto de su existencia haya permanecido piadoso, irreprensible, infatigable en el bien, a toda su virtud se contrapone la sangre injustamente vertida: una vida entera de méritos no basta para cubrir una violencia.

¿Por qué en el juicio tan favorable que ha merecido Trajano no consta la sangre de San Ignacio y de tantos otros inocentes que pesa sobre él? ¿por qué se mantiene para su tiempo aquella alabanza que le tributaba Tácito, al decir que era lícito sentir lo que se quería, y decir lo que se sentía? [1] Porque ordinariamente recibimos las opiniones formadas ya por los otros, y los gentiles, que formaron la de Trajano, no creían que derramar la sangre cristiana manchase en nada la piedad y justicia de un Príncipe. Es, pues, la religión la que nos ha hecho difíciles para conceder el título de humano y de justo; ella es la que nos ha revelado que en el dolor de un alma inmortal existe al-

[1] *Rara temporum felicitate, ubi sentire quæ velis et quæ sentias dicere licet.* Histor., lib. I.

go de inefable; ella es la que nos ha enseñado a respetar en cada hombre la imagen de Dios y el precio de la Redención. Cuando se recuerdan los hombres condenados a las llamas con el pretexto de religión, si alguien, para atenuar la atrocidad de aquellas sentencias, alega que los jueces eran fanáticos, el mundo contesta que no se debe serlo; si dice que estaban engañados, el mundo responde que no deben engañarse los que pretenden disponer de la vida del hombre; si sostiene que creían rendir homenaje a la religión, el mundo contesta que tal opinión es una blasfemia. ¡Ah! ¿Quién ha enseñado al mundo que a Dios solamente se honra con la mansedumbre y con el amor, con dar la vida por los otros y no con quitársela, que solamente de la voluntad libre del hombre se digna Dios recibir homenajes?

Para explicar las persecuciones contra los cristianos, casi podría suponerse que los gentiles no conocían el respeto a la vida del hombre, que sea este respeto otro misterio revelado por el Evangelio. Vense en ellas increíbles crueldades perpetradas sin fuerte impulso; vense Príncipes sin fanatismo secundar el afán del pueblo por los suplicios, no por temor, no por ira, y hasta diré, casi con indiferencia; tal vez porque la muerte de millares de hombres no era asunto que mereciese largo examen. Suponiéndoles este modo de pensar, no se ofende a aquéllos que hacían morir millares de esclavos para una fiesta.

La famosa carta de Plinio a Trajano, y la respuesta de éste, son notable ejemplo de este espíritu del gentilismo. Plinio, legado propretor en Bitinia, consulta al Emperador acerca de

la causa de los cristianos, expone su conducta anterior, habla de haber descubierto a algunos por medio de un anónimo, y pide instrucciones. El Emperador aprueba la conducta del legado, prohibe que se busquen cristianos, y manda que se les castigue si son denunciados o convictos; a los que nieguen serlo y de ello den prueba de hecho, adorando los dioses, quiere que se les perdone en gracia del arrepentimiento. Finalmente, ordena que de las acusaciones anónimas no se haga caso para ningún delito; *siendo*, dice, *cosa de pésimo ejemplo e indigna de nuestro siglo* [1]. Pero en achaque de barbarie, ¿qué podía ser indigno de un siglo en el que un magistrado, célebre por la cultura de ingenio y por la dulzura de carácter, pregunta, para que le sirva de regla, si es solamente el nombre de cristiano lo que deba castigarse, aunque no exista ningún delito, o los delitos que lleva consigo este nombre, si debe distinguirse de edad o tratar igualmente a los niños, por tiernos que sean, y a los adultos? ¿de un siglo en que este hombre refiere haber mandado llevar al suplicio a aquéllos que, denunciados a él como cristianos, habíanse mostrado duros por tres veces para confesarse tales; *no dudando*, di-

[1] *Actum quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani a te delati fuerant, secutus es. Neque enim in universum aliquid quod quasi certam formam habeat constitui potest. Conquirendi non sunt, si deferantur et arguantur, puniendi sunt; ita tamen, ut qui negaverit se Christianum esse, idque re ipsa manifestum fecerit, id est, supplicando diis nostris, quamvis suspectus in præteritum fuerit, veniam ex pœnitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli nullo crimine locum habere debent; nam et pessimi exempli, nec nostri sæculi est.* Trajanus Plinio, in Plin. Epist. x, 98.

ce, *que cualquiera que fuese la cosa que confesaban, su inflexible obstinación merecía castigo?* Y refiriendo después que otros que dijeron haber sido cristianos, pero que ya no lo eran, y maldijeron al Cristo, adoraron las imágenes del Emperador y los simulacros de los dioses, afirmaban, sin embargo, que al profesar aquella fe no se habían comprometido a ninguna cosa inicua, sino al contrario, a no cometer jamás hurtos, latrocinios ni adulterios, a no faltar a la honradez, a no negar el depósito, ¿no deja ver lo poco que se cuidaba de aquellos *obstinados* que había hecho morir?[1] ¿Qué cosa podía ser indigna de un siglo en el que un Príncipe más célebre aún, y célebre por sabiduría y mansedumbre, nada tiene que decir a juicios de esta clase, y sin tomar en cuenta las dudas del magistrado, tanto acerca de la edad de los acusados como en lo relativo a lo que constituya el delito, le da por toda explicación la palabra *Cristiano;* prohibe que se hagan investigaciones, ordenando al mismo tiem-

---

[1] *Nec mediocriter hæsitavi sitne aliquod discrimen ætatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant... nomen ipsum, etiam si flagitiis careat aut flagitia cohærentia nomini puniatur.—Confidentes iterum ac tertio interrogavi, suplicium minatus: perseverantes duci jussi. Neque enim dubitabam, qualecumque esse quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri.—Alii, ab indice nominati, esse se Christianos dixerunt, et mox negaverunt: fuisse quidem, sed desiisse... Omnes et imaginem tuam, Deorumque simulacra venerati sunt: ii et Christo maledixerunt. Affirmabant autem... se sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria commiterent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent.* Plinius Trajano. Epist. x, 97.

po que, descubiertos, se castiguen, sea la que quiera la pena? Y ya se ha visto cuál era la que el magistrado imponía. Pero ¿qué digo? ¿de un siglo en que un anciano devorado por las fieras era pasatiempo para el pueblo, dando tal Príncipe al pueblo esta inicua diversión?

Verdad es que los siglos cristianos tienen ejemplos de crueldades cometidas so pretexto de religión; pero siempre puede asegurarse que aquéllos que las cometieron fueron infieles a la ley que profesaban, que ésta les condena. En las persecuciones gentílicas, no puede atribuirse nada a inconsecuencia de los perseguidores, a infidelidad a su religión, porque ésta nada había hecho para apartarlos de ellas.

Parecerá tal vez que con esta discusión nos hemos alejado del asunto; pero no será completamente inútil si puede dar ocasión a observar que muchos escritores han adoptado dos pesos y dos medidas para juzgar a los cristianos y a los gentiles; si puede servir para alejar más y más de la moral católica la horrible mancha de sangre que tantas veces se le ha atribuído, y recordar que la violencia ejercida en defensa de esta religión de paz y de misericordia es de todo punto contraria a su espíritu, como en todos los siglos se ha profesado por los verdaderos adoradores de Aquél que con tanta autoridad reprendió a los discípulos que invocaban el fuego del cielo sobre las ciudades que se negaban a recibir su visita [1], de Aquél que man-

[1] *Intraverunt in civitatem Samaritanorum et non receperunt eum.—Cum vidissent autem discipuli ejus Jacobus et Joannes, dixerunt: Domine, vis dicimus ut ignis descendat de cælo et consumat illos? Et conversus in-*

dó a sus Apóstoles *sacudir el polvo de sus pies* [1] y abandonar a los obstinados. Honor a aquellos hombres verdaderamente cristianos que en todo tiempo, y enfrente de todas las pasiones y de todos los poderes, predicaron la mansedumbre; desde aquel Lactancio que escribió *deberse defender la religión muriendo, pero no matando* [2], hasta los últimos que se han encontrado en circunstancias en que se necesitaba valor para manifestar un sentimiento tan esencialmente evangélico. Honor a aquéllos, ya que nosotros no podemos recibirlo en tiempos y en lugares en que no puede sostenerse lo contrario sin deshonra; en los que si los hombres no han renunciado (¡ojalá lo hubiesen hecho!) a los odios, al menos han sabido ver que la religión no puede concordar con ellos; en los que si admiten con demasiada frecuencia el pretexto de la utilidad y de las grandes pasiones, vejaciones y crueldades, confiesan que la religión es demasiado pura para sancionarlo, que la religión quiere solamente llevar al hombre al bien por medio del bien.

---

crepavit illos, dicens: Niscitis cujus spiritus estis. Luc., IX, 52, 33, 54, 55.

[1] *Et quicumque non receperit vos, neque audierit sermones vestros; exeuntes foras de domo, vel civitate, excutite pulverem de pedibus vestris.* Matth., X, 14.

[2] *Defendenda enim est religio, non occidendo, sed moriendo; non sævitia, sed patientia; non scelere, sed fide; illa enim malorum sunt, hæc bonorum. Et necesse est bonum in religione versari, non malum. Nam si sanguine, si tormentis, si malo religione defendere velis, jam nom defendetur illa, sed polluetur, atque violabitur. Nihil tam voluntarium quam religio, in qua, si animus sacrificantis aversus est, jam sublata, jam nulla est.* Lactant. Divin. Institut. Lib. V, cap. XX.

CAPÍTULO VIII

SOBRE LA DOCTRINA DE LA PENITENCIA

La doctrine de la pénitence causa une nouvelle subversion dans la morale déjà confondue par la distinction arbitraire des péchés. Sans doute c'était une promesse consolante que celle du pardon du ciel pour le retour à la vertu; et cette opinion est tellement conforme aux besoins et aux foiblesses de l'homme, qu'elle a fait partie de toutes les réligions. Mais les casuistes avoient dénaturé cette doctrine en imposant des formes précises à la pénitence, à la confession et à l'absolution. Un seul acte de foi et de ferveur fut déclaré suffisant pour effacer une longue liste de crimes. (pág. 415).

La doctrina de la penitencia produjo nuevo trastorno en la moral, confundida ya por la arbitraria distinción de los pecados. Promesa consoladora era, sin duda, la del perdón del cielo para el regreso a la virtud; y esta opinión está de tal manera conforme con las necesidades y flaquezas del hombre, que ha formado parte de todas las religiones. Pero los casuistas desnaturalizaron esta doctrina imponiendo condiciones precisas a la penitencia, a la confesión y a la absolución. Un solo acto de fe y de fervor quedó declarado suficiente para borrar larga lista de crímenes.

Careciendo de la erudición necesaria para discutir el aserto del ilustre autor, de que la promesa del perdón celestial para el regreso a la virtud es opinión común a todas las religio-

nes, prescindo de ella. De lo poco que he aprendido en los libros acerca de las diferentes religiones, y de la pagana en particular, he conservado la idea de que algunas tuvieron ceremonias por medio de las cuales podían expiarse las culpas sin que fuese necesario el regreso a la virtud; y que la idea de la conversión se debe, lo mismo que la palabra, a la religión cristiana. De todos modos, esta cuestión, aunque importante, no tiene relación necesaria con nuestro asunto; y sin tocarla puede defenderse plenamente la doctrina católica sobre la penitencia de las censuras que se formulan en contra de ella, y hasta darán ocasión para poner en claro su perfección y suma equidad.

Tres son las principales acusaciones: que el haber impuesto condiciones precisas a la penitencia ha desnaturalizado la doctrina; que los casuistas han impuesto estas condiciones; que se haya declarado suficiente para borrar los delitos un acto de fe y de fervor. Examinarémoslas separadamente, aunque sin seguir el orden en que están presentadas, sino el que me parece más adecuado al objeto de exponer la verdadera doctrina de la Iglesia acerca de este punto.

I

QUIÉN HA IMPUESTO CONDICIONES PRECISAS A LA PENITENCIA

De haberse dado expresamente en el Evangelio a los ministros la autoridad de remitir y retener los pecados, síguese la necesidad de con-

diciones para ejercerla; pero ¿quién ha podido imponer estas condiciones? Si los casuistas se hubiesen arrogado tal derecho, habrían alterado toda la economía del gobierno espiritual; mas ¿cómo puede suponerse que los casuistas, que no constituyen cuerpo, ni tienen medio alguno para deliberar en común, se hayan puesto de acuerdo para establecer estas condiciones con los mismos principios y de la misma manera? ¿Cómo puede suponerse que todas las Iglesias las hayan recibido de persona sin autoridad; que las autoridades mismas se hayan sujetado a ellas, hasta el punto de no creerse exenta ninguna; que los mismos Papas se hayan dejado imponer una ley por la cual se confiesan a los pies de un inferior suyo, imploran la absolución y reciben la penitencia? Además, ¿cómo puede suponerse que los griegos, demasiado divididos, en verdad, y divididos algunos siglos antes de que se hablase de casuistas, hayan aceptado de éstos los actos de la penitencia que tienen comunes con nosotros en todas las partes esenciales? ¿En qué tiempo realizaron los casuistas este acto de usurpación? Finalmente, ¿cómo se ejercitaba la autoridad de atar y desatar antes de que consiguiesen los casuistas inventar las maneras? La confesión sacramental y la forma de la absolución las impuso la Iglesia desde su origen, como lo atestigua su historia: no podía ser de otra manera, ya que sin ellas es imposible el ejercicio de perdonar o retener los pecados; y no es posible imaginarlo más sencillo y conforme con el espíritu de esta autoridad; como es imposible imaginar quién, sino la Iglesia, hubiese podido regular este ejercicio.

II

CONDICIONES DE LA PENITENCIA SEGÚN LA DOCTRINA CATÓLICA

Vengamos ahora a la doctrina tachada de haber corrompido la moral, y veamos si es la de la Iglesia. *Un solo acto de fe y de fervor quedó declarado suficiente para borrar prolongada lista de delitos.* Una parte de esta opinión ha sido condenada; la otra parte, ni la proposición entera, la ha enseñado nadie jamás.

En cuanto a la primera, baste por ahora recordar que el Concilio de Trento condenó la doctrina de que *el impío se justifique con sola la fe,* y la llamó *vana confianza y ajena de toda piedad* [1].

En cuanto a la proposición entera, ningún concilio, ningún decreto pontificio, ningún catecismo; diré más, ningún librito de devoción ha dicho jamás que un acto de fe y de fervor baste para borrar los pecados. Es, sí, doctrina de la Iglesia que puede borrarlos la contrición, con el propósito de recurrir, en cuanto se pueda, a la penitencia sacramental.

Mucho se engañaría quien creyese que ésta es cuestión de palabras; es cuestión de ideas como ninguna otra.

---

[1] *Si quis dixerit sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi; anathema sit.* Ses. VI. *De Justificatione.* Canon IX. *Vana hæc et ab omni pietate remota fiducia.* Ibid. *Decretum de Justificatione,* cap. IX.

Fervor significa intensidad y fuerza de un sentimiento; supone de ordinario sentimiento piadoso, pero no determina la cualidad; por el contrario, contrición expresa sentimiento preciso. Atribuir, pues, al fervor el efecto de borrar los pecados, sería proponer una idea confusa e indeterminada sin relación inmediata con este efecto; atribuirlo a la contrición, es especificar aquel sentimiento que, según la Escritura y las nociones de la razón, iluminada por ella, dispone el ánimo del pecador a recibir el perdón. Para tener, por consiguiente, idea justa de la fe católica en esta materia, necesario es averiguar qué sea la contrición, e investigarlo en las definiciones de la Iglesia. *Contrición es dolor del ánimo y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar más... Declara el Santo Sínodo que esta contrición contiene, no sólo la cesación del pecado y el propósito y principio de nueva vida, sino la aversión de la pasada... Enseña además que, a pesar de que algunas veces ocurra que esta contrición sea perfecta de caridad y reconcilie al hombre con Dios antes que este sacramento* (el de la penitencia) *sea recibido de hecho, no debe atribuirse la reconciliación a la contrición sin el voto del sacramento que va incluído en ella* [1].

---

[1] *Contritio, quæ primum locum inter dictos penitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero... Declarat igitur Sancta Synodus, hanc contritionem, non solum cessationem a peccato, et vitæ novæ propositum, et inchoationem, sed veteris etiam odium continere... Docet præterea, etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare,*

La razón sola no podía ciertamente formular esta doctrina, porque su fundamento está en la caridad, la cual está fundada a su vez en aquel puro y elevado conocimiento de Dios y de las relaciones del hombre con Dios, que la revelación únicamente podía darnos a conocer. Pero desde el momento en que se le anuncia esta doctrina, la razón se ve obligada a aprobarla o a renegar de sus nociones más propias y evidentes. El hombre que viola los mandamientos de Dios se convierte en enemigo suyo y se hace injusto; mas cuando reconoce su falta y se arrepiente, la detesta, y resulta como consecuencia el propósito de no cometerla más; cuando resuelve volver a Dios por aquellos medios que Dios en su misericordia ha establecido para esto; cuando se propone satisfacer a la justicia divina, remediar en cuanto pueda el mal causado, entonces no es ya, por decirlo así, el mismo hombre, no es ya injusto; tan cierto es, que no solamente del pecado en general, sino de los suyos propios en particular, tiene sentimiento del mismo género que tiene Dios, fuente de toda justicia. Es, por consiguiente, muy racional que este hombre, así cambiado, se reconcilie con Dios.

Pero hase dicho muchas veces que la consecuencia de esta doctrina es inmoral, porque muchos creen sea cosa fácil tener este sentimiento de contrición, y se atreven a cometer el mal por la facilidad del perdón. ¿Por qué lo creen?

---

priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Conc. Trid., sess. XIV. *De sacram. pœnit.*, capite IV.

¿Quién se lo ha dicho? Si creen a la Iglesia cuando enseña que la contrición reconcilia con Dios, ¿por qué no lo creen cuando enseña que el efecto natural del pecado es el endurecimiento del corazón, que la conversión a Dios es don singular de misericordia, que el desprecio de sus llamadas lo hace cada vez más difícil? Si a cada consecuencia errónea que los hombres deducen de las doctrinas de la Iglesia, ésta hubiese consentido en abandonar una virtud para evitar el abuso, mucho tiempo hace ya que la Iglesia las hubiese abandonado todas. Pero acontece lo contrario, esto es, que la Iglesia se opone a este miserable extravío, enseñándolas todas; y en este caso especialmente, ¿quién puede desconocer su maternal solicitud en las precauciones que emplea a fin de que el pecador no se engañe a sí mismo y no trueque en ira los dones de la misericordia?

Muy pronto hablaremos de estas precauciones al tratar de la administración de la penitencia. Permítasenos entre tanto observar aquí un ejemplo de la instabilidad y hasta de la contradicción que se encuentra con frecuencia en las acusaciones que se dirigen a la doctrina de la Iglesia; observación que además podrá servir para probar de otra manera la verdad de la de que se trata.

Entre los novadores del siglo XVI, aquéllos que más éxito alcanzaron, combatieron precisamente desde el principio la doctrina católica de la penitencia, y especialmente la parte que la contrición debe tener en ella. ¿Y con qué argumentos? ¿Tal vez como doctrina que lisongease a las pasiones, que ofreciese al vicioso medio tan ilusorio en el efecto cuanto fácil en la

apariencia de *borrar prolongada lista de delitos?* Todo lo contrario. La combatieron como dura, como tiránica, como si impusiese arbitrariamente a la conciencia una ley imposible de cumplir. *Es una injuria al sacramento y motivo de desesperación no creer eficaz la absolución, si la contrición no es cierta,* dijo Lutero en su tesis: *Para la investigación de la verdad y para consolar las conciencias agobiadas* [1]. Calvino acusó igualmente a la doctrina católica que exige la contrición para la remisión de los pecados, *de atormentar y agitar extrañamente la conciencia, de obligarla a combatir consigo misma y de porfiar en largos contrastes, sin encontrar jamás puerto en que poder al fin descansar* [2].

---

[1] *Injuria est sacramenti et desperationis machina, non credere absolutionem, donec certa sit contritio.* De veritate inquirenda, et oneratis conscientiis consolandis. Luth. Opp. Tomo I, folio LIII verso.

[2] *Contritionem, primam obtinendæ veniæ partem faciunt; eamque debitam exigunt, hoc est justam et plenam; sed interim non constituunt quando securus aliquis esse possit, se hac contritione ad justum modum defunctum esse. Equidem sedulo et acriter instadum esse fateor, ut quisque amare deflendo sua peccata, se ad eorum displicentiam et odium magis acuat... Sed ubi exigitur doloris acerbitas, quæ culpæ magnitudini respondeat, et quæ in trutina appendatur cum fiducia veniæ; hic vero miseræ conscientiæ miris modis torquentur et exagitantur, dum sibi debitam peccatorum contritionem imponi vident, nec assequuntur debiti mensuram, ut secum decernere possint se persolvisse quod debebant. Si dixerint faciendum quod in nobis est, eodem semper revolvimur. Quando enim audebit sibi promittere quispiam omnes se vires contulisse ad lugenda peccata? Ubi ergo diu secum luctatæ, et longis certaminibus exercitæ conscientiæ, portum tandem, in quo resideant, non inveniunt; ut se aliqua saltem parte leniant, dolorem a se*

¿Y qué doctrina quisieron sustituir a la católica que tanto reprobaban? Aquélla precisamente que hemos visto atribuída con torpeza a los católicos, y que los católicos conocieron por la condenación de la Iglesia, esto es, que la fe sola justifica al pecador.

Y nótese que, atribuyendo a la fe la eficacia, no sólo suficiente, sino única y exclusiva, de borrar los pecados, entendían por fe el creer cada cual, con seguridad completa, que sus pecados le están perdonados, en virtud de la promesa del Redentor. He aquí algunas proposiciones de Lutero sobre este punto. *Es cierto que los pecados te son perdonados, si los crees perdonados; porque es cierta la promesa de Cristo Salvador* [1]. — *Considera cuán rico es el hombre cristiano o bautizado, que aun queriendo, no puede perder su salvación, por muchos pecados que tenga, con sólo que no quiera dejar de creer; porque ningún pecado puede condenarlo, sino solamente la incredulidad* [2]. — *Según el orden establecido por Cristo, no existe otro pecado que la incredulidad, ni otra justicia que la*

---

extorquent, et lacrymas exprimunt, quibus suam contritionem perficiant. Calvini Institut. Christ. Relig. III, cap. IV, 2.

[1] *Certum est ergo remissa esse peccata, si credis remissa, quia certa est Christi Salvatoris promissio.* Luth. Disputationes; Opp. t. I, fol. LIII verso.

[2] *Ita vides quam dives sit homo christianus sive baptizatus, qui etiam volens, non potest perdere salutem suam, quantiscumque peccatis, nisi nolit credere. Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas.* De captivitate Babylonica Ecclesiæ; Ibid. T. II, fol. 74 verso.

fe [1]. — *Solamente la fe en Cristo es necesaria para ser justo* [2]. — Calvino aseguró igualmente y sostuvo que el hombre *se justifica por la fe sola* [3], entendida de la misma manera, y procurando después eludir algunas consecuencias naturales de tal doctrina.

¿Y en qué se fundaban para acusar a la doctrina católica de imponer a la penitencia una condición imposible? Únicamente en la autoridad de este dogma mismo, esto es, en la suposición de que, para obtener la remisión de los pecados sea necesario creer, con certeza de fe, que están perdonados; y que por consiguiente sea necesario creer, con igual certeza, haber cumplido la condición exigida. Es indudable que, supuesta una ley así, la condición que exige la doctrina católica sería, por regla general, imposible de cumplirse, porque ¿quién sin una revelación particular, sin que el infalible *Conocedor de lo recóndito del corazón* [4] le haya dicho: *Has amado mucho y por lo tanto te son perdonados tus pecados* [5], qué hombre puede

---

[1] *...Cum Christus ordinarit ut nullum esset peccatum, nisi incredulitas, nulla justitia, nisi fides.* Ad. lib. Ambros. Chatarini. Ibid. T. II, fol. 157.

[2] *Sola enim fides Christi necessaria est ut justi simus.* In Epist. Pauli ad Gal. Commentarius primus. Ibid. t. V, fol. 225 verso.

[3] *Jam perspicit lector, quanta æquitate doctrinam nostram hodie sophistæ cavillentur, quum dicimus hominem sola fide justificari. Fide justificari hominem, quia toties in Scriptura recurrit, negare non audent, sed quum nusquam exprimatur sola, hanc adjectionem fieri non sustinent.* Institut. Christ. Relig. Lib. III, cap. IX, 19.

[4] *Ipse enim novit abscondita cordis.* Psm. XLIII, 22.

[5] *Propter quod dico tibi: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum... Dixit autem ad illam: Remittuntur tibi peccata.* Luc., VII, 47, 48.

conocer, con certeza absoluta de fe, que tiene contrición adecuada a su culpa? Pero con semejante ley, no ya la contrición, cualquier otra condición sería imposible; porque ¿quién puede conocer, con certeza absoluta de fe, la perfección y, por decirlo así, justas proporciones de un sentimiento cualquiera? Es por tanto imposible hasta la condición que predicaron los dos novadores como única y suficiente, esto es, la fe. Ventaja es para mí poder servirme en este punto de las palabras de Bossuet: *Pero, responde* (Lutero), *el Fiel puede decir:* creo, *y de esta manera su fe se le hace sensible; como si el mismo Fiel no dijese de la misma manera:* me arrepiento, *y no tuviese el mismo medio de asegurarse de su arrepentimiento. Si se responde en fin que la duda le queda siempre si se arrepiente como es debido, otro tanto digo yo de la fe; y todo encamina a deducir que el pecador queda seguro de su justificación, sin poder estarlo de haber cumplido como es debido la condición que Dios exigía de él para obtenerla* [1]. Y no se considere éste como sencillo argumento *ad hominem,* con el cual pueda devolverse la dificultad al adversario sin que nos vea-

[1] *Mais, répond-il (Luther), le Fidèle peut dire,* je crois, *et par là sa foi lui devient sensible; comme si le même Fidèle ne disoit pas de la même sorte,* je me repens, *et qu'il n'eut pas le même moyen de s'assurer de sa repentance. Que si l'on répond enfin que le doute lui reste toujours s'il se repent comme il faut, j'en dis autant de la foi; et tout aboutit à conclure que le pécheur se tient assuré de sa justification, sans pouvoir être assuré d'avoir accompli, comme il faut, la condition que Dieu exigeoit de lui pour l'obtenir.* Histoire des variations des Églises protestantes, Liv. I, XI.

mos libres de ella. La dificultad cae con todo su peso sobre la doctrina que quiere imponer aquella ley, y sin tocar en nada a la doctrina católica, que nunca la ha imaginado ni aceptado, y según la cual, el fiel, aplicando la fe a su objeto propio, y excluyéndola de aquello que no lo es ni puede serlo, *cree* la remisión de los pecados, y, arrepentido, *espera* haberla obtenido, por los méritos del Redentor.

Todo aquél que reflexione ha de ver con lo dicho que solamente en esta doctrina puede encontrar su puesto la esperanza; por ser cosa de inmediata evidencia, que la certeza la excluye, y que no se puede, sin palmaria contradicción, aplicar la una y la otra a un mismo hecho. Esta abolición virtual de la esperanza está más patente en la doctrina de Calvino, quien, extendiendo o aplicando con más lógica el nuevo dogma (que ahora no es necesario analizar aquí), dijo que el fiel debe tener certeza absoluta no solamente de su justificación actual, sino también de la perseverancia final y de su salvación eterna. *Hermosa confianza*, dice, *nos queda de nuestra salvación, si, en cuanto al presente, sólo tenemos conjetura moral de estar en gracia y no sabemos qué podrá acontecer en lo futuro* [1]. Y más expresamente aún en otro punto: *En conclusión no es verdaderamente fiel sino el que... adherido a la promesa de la divina benevolencia para con él, espera anticipadamen-*

[1] *Egregia vero salutis fiducia nobis relinquitur, si ad præsens momentum nos esse in gratia conjectura morali æstimamus, quid in crastinum sit futurum nescimus.* Instit. Christ. Relig. III, II, 40.

te, con plena certeza, su salvación eterna [1]. Pero debiendo conservar la palabra *esperanza* tanto y tan solemnemente repetida en las Escrituras, no pudo hacerlo sino quitándole su significado esencial y cambiándolo en una contradicción. *La esperanza,* dice, *no es, en suma, otra cosa que la expectación de aquello que la fe ha creído estar verdaderamente prometido por Dios* [2]. El sentido íntimo y el sentido común replican a una voz que la expectación de un bien que tuviese uno certeza absoluta de poseer, sería deseo, pero no esperanza. Todo hombre, sin excepción, conoce por experiencia propia y, si necesario fuese, por consentimiento nunca contradicho, un estado del ánimo relativo a un bien deseado, y más o menos probable, que es lo mismo que decir inseguro. Pues precisamente este estado del ánimo es el significado por la palabra *esperanza,* palabra que sin duda alguna tiene equivalente en todos los idiomas; porque ¿cómo suponer una sociedad de hombres en la cual no se experimente necesidad de significar un estado del ánimo tan universal, tan frecuente e inevitable? ¡Cuán absurdo no sería decir: Creo, con certeza de fe, que poseeré la vida eterna, y espero obtenerla! Y sin embargo, ésta sería la verdadera y única manera de expresar en acto la esperanza cristiana según aquella doctrina. Y no sería menos absurdo decir: Creo, con certeza de fe, la resurrección de los muertos, y espero que los muertos resucitarán.

---

[1] *In summa, vere fidelis non est, nisi qui... divinæ erga se benevolentiæ promissionibus fretus, indubitatam salutis expectationem præsumit.* Ibid., 16.

[2] *Ut in summa nihil aliud sit spes, quam eorum expectatio, quæ vere a Deo promissa fides credidit.* Ibid., 42.

Aplicar la certeza a una promesa condicional, y la esperanza a una predicción absoluta e infalible, son dos formas de un mismo absurdo, esto es, de la confusión de estas dos ideas tan profundamente distintas.

Después de tales premisas, no debe maravillar, por extraño que sea, que Calvino acuse de contradicción a la doctrina del Concilio de Trento, precisamente por haber mantenido la distinción entre la esperanza y la certeza. *No quieren,* dice, *que nadie se prometa de Dios, con certeza absoluta, la perseverancia, aunque no desaprueban que se coloque en Dios esperanza firmísima. Pero, ante todo, hágannos ver con qué cemento puedan mantenerse juntas dos cosas tan repugnantes entre sí, una esperanza firmísima y una expectación suspensa*[1]. ¿Cemento entre dos ideas, una de las cuales está contenida en la otra? Porque, repetiré, ¿quién ignora que la suspensión, es decir, la inseguridad, es elemento esencial de la esperanza? Pero donde cree encontrar la contradicción es en aquel *firmísima:* ¡tanto una preocupación, especialmente cuando es soberbia, puede hacer olvidar lo que es imposible ignorar! ¿Quién no sabe que la esperanza, como cualquier otro afecto humano, es capaz de grados indefinidos? El lenguaje ha agotado, por decirlo así, todos los adjetivos, y rebuscado todas las figuras que pu-

[1] *Prohibent capite decimo quarto, ne quis perseverandi constantiam sibi, absoluta certitudine, ex Deo polliceatur: tametsi firmissimam de illa spem in Deo collocari non improbant. Sed nobis primum ostendant quonam cæmento coagmentari queant res tantopere dissidentes, firmissima spes, et suspensa expectatio.* Antidotum Concilii Tridentini; in sextam sessionem.

diesen servir de alguna manera para distinguirlos y determinarlos. Y siendo además la esperanza cristiana, no sencillo afecto humano, sino virtud sobrenatural, ¿cómo no desear que llegue al grado más alto? Por esta razón, el Concilio no se limita a no *desaprobar* (palabra que presenta casi como concesión aquello que es precepto) *que se coloque en el auxilio de Dios firmísima esperanza;* dice *que todos deben hacerlo así* [1]. Y la razón del precepto es evidente. Toda esperanza de un bien prometido condicionalmente (¿y qué promesa más terminante y repetidamente condicional que la de la salvación eterna?) se funda, de una parte en la fidelidad y poder del autor de la promesa, y de la otra en la fidelidad del que debe cumplir la condición. De esto resulta que la esperanza cristiana debe ser firmísima, sin comparación con ningún otro sentimiento posible de igual naturaleza, en cuanto se funda en la infalibilidad y omnipotencia del autor de la promesa; pero es esperanza y nada más, o para hablar con mayor exactitud, es esperanza y no otra cosa (puesto que la certeza no es último y supremo grado de la esperanza, sino algo esencialmente distinto e incompatible con ella), y en cuanto el cumplimiento de la condición depende de la libre voluntad del hombre. Pero esperanza firmísima con todo esto, porque aquella promesa hecha por infinita caridad y por los

[1] *Nemo sibi certi aliquid [de perseverantiæ munere] absoluta certitudine polliceatur; tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.* Conc. Trid., Ses. VI, cap. XIII.

méritos infinitos del Redentor, no tiene por único objeto la recompensa. Imponiéndonos la condición, Dios no nos ha abandonado a nuestras solas fuerzas para cumplirla; nos ha prometido igualmente ayudarnos en todos nuestros esfuerzos con tal de que sean sinceros, y otorgar a nuestra súplica todo, sin excepción, lo que pueda ser necesario para aquel cumplimiento. Y como el conocimiento elevado de la verdad hace encontrar concordia entre aquellas verdades secundarias que a primera vista podían parecer opuestas, el fiel instruído por Dios, mediante la Iglesia, sabe que aquella inseguridad que queda en la esperanza cristiana, y que hasta es condición suya, aquella inseguridad que no tiene otra razón que nuestra flaqueza, no solamente es necesaria para mantener la humildad y vigilancia, sino que tiene la virtud de hacer más firme la misma esperanza. En otros términos: entiende que la desconfianza de nosotros mismos, si el corazón es verdaderamente cristiano, sirve para fortificar y aumentar nuestra confianza en Dios. En efecto, cuanto mejor conoce el hombre cuán débil, incierta y desproporcionada confianza puede tener en sus fuerzas, y al mismo tiempo sabe y cree que le está, no ya permitido, sino mandado esperar, tanto más movido se encuentra a volverse, casi me atrevería a decir a lanzarse, con regocijado abandono, hacia aquella parte donde todo es fuerza, fidelidad, previsión y auxilio. En las esperanzas que tienen por objeto bienes temporales, estos dos opuestos y constitutivos sentimientos, confianza y desconfianza, desempeñan únicamente su oficio natural, que es el de combatirse sin concurrir jamás, directa ni indirecta-

mente, al mismo fin. En la esperanza cristiana, todo acto de desconfianza lleva consigo la razón de un acto superior de confianza, permaneciendo la primera siempre viva y siempre vencida. La debilidad humana, sin desconocerse, ni excusarse jamás, por la humilde confesión de sí misma, se siente a la vez superada por bondad infinita y sostenida por infinita fuerza; quedando confirmado hasta en este sentido lo dicho por el Apóstol, que *el poder divino llega a su fin por medio de la debilidad* [1]. De esta manera, la religión, que ensalza al grado de virtud un afecto natural, cual es la esperanza, dándole por motivo la Verdad suprema, y por término el supremo Bien, nos muestra en este caso, como en tantos otros, lo que la razón misma encuentra necesario, aunque sin conocer el modo; esto es, que un elemento esencial de una virtud (como la inseguridad lo es de la esperanza) no puede ser opuesto a la perfección de la misma.

Atrévome a creer que si en estos tiempos se propusiese por primera vez la doctrina de la justificación por la fe sola, aun con aparato de raciocinio y con ímpetu de elocuencia, difícilmente encontraría algún partidario, y mucho menos arrastraría en pos poblaciones enteras. Y creo igualmente que todos estarán ahora conformes con el ilustre autor en considerarla como naturalmente *subversiva de la moral.* Creo también que no hubiese tenido mejor éxito la otra doctrina, consiguiente o análoga, de la certeza de la salvación. Todo error, para entrar en la mente, necesita un concurso especial de cir-

[1] *Virtus in infirmitate perficitur.* Ad. Cor. II, XII, 9.

cunstancias, si bien puede perseverar aunque cambien éstas, y continuar sus efectos a pesar de que haya perdido en todo o en gran parte su fuerza; como duran las dolorosísimas separaciones de las que aquellos nuevos dogmas fueron casi las primeras causas y, por algún tiempo, causas activas y poderosas.

III

ESPÍRITU Y EFECTOS DE LOS ACTOS IMPUESTOS A LA PENITENCIA

¿Cuáles son en último caso estos actos penitenciales? La confesión de las culpas, para dar al sacerdote conocimiento del estado del pecador, sin el cual es imposible que ejerza su autoridad; la imposición de la obra de satisfacción, y la forma de la absolución. No me propongo hacer aquí la apología de estos actos; porque ¿podrá decirse otra cosa de ellos sino que son el medio más sencillo, indispensable y conforme a la institución evangélica, para aplicar la misericordia de Dios, y la Sangre de la propiciación? Me limitaré, pues, a hacer observar, no ya todos los efectos de esta institución divina (remitiéndome a las muchas obras apologéticas que hablan de ella, y a las alabanzas que ha merecido hasta de muchos de aquéllos que no la han conservado), y me fijaré principalmente en aquellos efectos que están en relación con el regreso de los extraviados a la virtud, y con el mantenimiento de los justos en ella.

El hombre caído en la culpa tiende casi siempre a permanecer en ella, y el verse privado del

testimonio de la buena conciencia le aflige sin mejorarlo. Cosa reconocida es que el pecador añade frecuentemente culpa a culpa, para ahogar el remordimiento; a la manera de aquéllos que, en la perturbación y terror del incendio, arrojan a las llamas, como para sofocarlas, todo cuanto les cae en las manos. El remordimiento, ese sentimiento que la religión con sus esperanzas hace convertir en contrición, y que tan fecundo es en su mano, sin ella, es casi siempre estéril y dañoso. El pecador oye en su conciencia la voz terrible que le dice: "no eres inocente ya"; y aquella otra más terrible todavía: "no podrás serlo jamás"; y considerando la virtud como cosa perdida, esfuerza el entendimiento para persuadirse de que puede prescindir de ella, que es un nombre, que los hombres la ensalzan porque la encuentran útil para los demás o porque la veneran por preocupación, y procura tener el corazón ocupado con sentimientos viciosos que lo tranquilicen, porque los virtuosos le atormentan. Pero por punto general, aquéllos que se dicen a sí mismos que la virtud es vana palabra, no están verdaderamente persuadidos: si una voz interior les dijese autorizadamente que pueden recobrarla, la creerían verdadera, o, por mejor decir, se confesarían a sí mismos haberla creído, en el fondo, siempre tal. Esto hace la religión con el que quiere escucharla: habla en nombre de Dios, que ha prometido cargarse a la espalda la iniquidad del arrepentido; promete el perdón, y ofrece medio de satisfacer el precio del pecado. ¡Misterio de sabiduría y de misericordia! Misterio que la razón no puede penetrar, pero al que tributa su admiración; misterio que, en lo inestimable del

precio de la redención, da idea infinita de la injusticia del pecado y del medio de expiarlo, inmensa razón de arrepentimiento y razón inmensa de confianza.

Pero no hace esto solamente; remueve también todos los demás obstáculos que oponen los hombres a la conversión. El reo huye la sociedad de los que no se le parecen, porque los teme soberbios de su virtud: ¿abrirá su corazón a aquéllos que aprovecharán el acto para hacerle comprender que son mejores que él? ¿Qué consuelo le darán los que no pueden restituirle la justicia? ¿los que se alejan de él para mostrarse incontaminados? ¿que hablan de él con desprecio, para que aparezca claro que detestan el vicio? ¿que le obligan de esta manera a buscar la compañía de los que son culpables como él y que tienen iguales razones para mofarse de la virtud? La justicia humana lleva por desgracia muchas veces consigo el orgullo del fariseo que se compara con el publicano, que toma puesto lejano de él, que no imagina que puede llegar a ser su igual, y que, si pudiese, lo mantendría siempre en la abyección del pecado.

Pero esta religión divina de amor y de perdón ha establecido reconciliadores entre Dios y el hombre. Los quiere puros para que su vida aumente autoridad a sus palabras, para que el pecador, al acercarse a ellos, se sienta vuelto a la compañía de los virtuosos; pero los quiere humildes, para que puedan ser puros y para que aquél pueda recurrir a ellos sin temor de ser rechazado. El pecador se acerca sin zozobra al hombre que confiesa ser pecador también, al hombre que, al escuchar sus culpas, cree que por el mismo hecho, el que las confiesa es que-

rido de Dios y venera en el arrepentido la gracia de Aquél que llama a sí los corazones; al hombre que ve en el que tiene a sus pies la oveja buscada y lleva en hombros del pastor, el objeto de la alegría del cielo; al hombre que toca sus llagas compasivamente y con respeto y que las ve ya cubiertas con aquella Sangre que invocará sobre él. ¡Admirable sabiduría de la religión de Cristo! Ésta impone al penitente obras de satisfacción que son para él testimonio consolador de su cambio y con las cuales se fortalece en las costumbres virtuosas y en la victoria de sí mismo; mantiene la caridad y compensa en cierta manera el mal causado. Porque no solamente la religión no le concede el perdón sino a condición de que repare, pudiendo, los daños causados al prójimo, sino que por todo género de culpas le sujeta a la penitencia, que no es otra cosa que aumento de todas las virtudes, y la que hace del ofensor de Dios ministro humilde y voluntario de su justicia. La religión ordena a sus ministros que se aseguren todo cuanto puedan de la realidad del arrepentimiento y del propósito, indagación que tiende, no solamente a impedir que dé alientos al vicio la facilidad del perdón, sino que también a aumentar la consoladora confianza del verdaderamente arrepentido: ¡todo solicitud de perfección y misericordia! Y a aquellos ministros que por ligereza reconciliaren al que realmente no está cambiado, la religión les amenaza con que, en vez de desatar, ellos mismos quedarán atados: ¡tanto es su cuidado para que el hombre no trueque en veneno los piadosos remedios que Dios ha dado a nuestra flaqueza!

Aquél a quien, con estas disposiciones, se admite a la penitencia, está ciertamente en el camino de la virtud; el que ha escuchado al ministro del Señor decirle que está absuelto, se encuentra como reintegrado en la inocencia, y comienza de nuevo a recorrer gozosamente este camino, con tanto más fervor, cuanto más recuerda los amargos frutos que recogió en el del vicio; cuanto mejor comprende que los actos y sentimientos virtuosos son los medios que la religión le presenta para afirmarse en la confianza de que están borradas sus huellas en aquel triste sendero.

La religión ha recibido de la sociedad un vicioso y le restituye un justo; ella sola podía realizar este cambio. ¿Quién habría intentado, quién habría pensado establecer ministros para esperar al pecador, para invitarlo, para enseñar la virtud, para hablarle con sinceridad que no se encuentra en el mundo, para ponerle en guardia contra todas las ilusiones, para consolarlo a medida que se hace mejor?

El mundo deplora que muchos ejerzan tan elevado ministerio como un oficio; y con esta palabra les rinde homenaje sin pensar en ello, reconociendo que toda mira de utilidad, de ventajas temporales, aunque honestísima en todas las profesiones, es inconveniente en el ejercicio de este ministerio. ¿Pero acaso no existen ya ministros dignos? ¡Oh, sí! Dios no ha abandonado a su Iglesia; y conserva en ella hombres que no tienen, que no quieren otro oficio que el de sacrificarse por la salvación de sus hermanos, y en ésta ven verdadero premio de sus peligros, sufrimientos y vida constantemente laboriosa; algunas veces de la muerte, del suplicio y, con

más frecuencia, de lento martirio. El mundo, que se lamenta de los otros, mirará siempre a éstos con veneración y agradecimiento; en cada ministro celoso, humilde y desinteresado verá un hombre grande; recordará con ternura y admiración aquellos sacerdotes que recorren los desiertos de América para hablar de Dios a los salvajes; al escuchar el fin de aquellos soldados de la Iglesia, que, marchados a China para predicar a Jesucristo sin ninguna esperanza terrena y que recientemente han sufrido el martirio, se gloriará, como lo hace con todos aquéllos que desprecian la vida por un fin noble. Si no lo hace, si se mofa de aquéllos que no puede censurar, si los olvida o les llama entendimientos débiles, míseros, preocupados, puede creerse que el mundo odie, no los defectos del ministro, sino su ministerio.

Mas la penitencia sacramental no solamente es útil y necesaria a aquéllos que han sacudido el yugo de la ley divina y aspiran a tomarlo de nuevo: lo es también a los justos. En guerra continuamente con las depravadas inclinaciones interiores, y con todas las potencias del mal, la religión les llama a meditar más y más en la amargura del corazón sus imperfecciones, a vigilar sobre sus caídas, a implorar el perdón, a compensarle con actos de virtuosa abnegación, a proponerse cambiar siempre en mejor su vida. La penitencia es la que destruye en ellos los vicios en su origen, y *en vasos de barro conserva el tesoro* [1] de la justicia.

---

[1] *Habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus.* Paul. II ad Corinth., IV, 7.

Una institución que obliga al hombre a formar severo juicio sobre sí mismo, a medir sus acciones y propósitos con la regla de la justicia, que le da vigoroso medio para excluir de este juicio toda hipocresía, enseñándole que será revisado por Dios, es institución inmensamente moral.

¿Cómo, pues, tantos escritores han podido entenderla mal? ¿Cómo, pues, tantas y tantas veces se le ha atribuído espíritu completamente opuesto al suyo?

No puede menos de experimentarse doloroso sentimiento cuando en un escrito que respira amor a la verdad y al perfeccionamiento, en un escrito en que las reflexiones más meditadas están subordinadas al sentimiento moral y éste al religioso, se encuentra esta proposición: *El catolicismo hace comprar la absolución con la confesión de las culpas* [1].

---

[1] "Al admitir el Catolicismo las prácticas para compensar los crímenes, al hacer comprar la absolución con confesiones y los favores con propósitos, hería demasiado abiertamente las nociones más sencillas de la razón, para poder resistir al progreso de las luces".—*Educación práctica,* trad. del inglés por M. Pittet, Ginebra, imprenta de la Biblioteca Británica, Prefacio del traductor, página VIII.

Indudablemente una religión así chocaría con las nociones más elementales de la razón. Pero, aun suponiendo de tal manera al Catolicismo, quedaría por explicar cómo tantos entendimientos eminentes como cuenta en su seno, y lo que es más, cómo todos los católicos permanezcan tan atrás de las primeras nociones de la razón. Pero esta explicación no es necesaria no existiendo el hecho.

No nos extenderemos sobre las otras dos censuras que se lanzan al Catolicismo, porque no pertenecen directamente al asunto y porque de un modo implícito quedan

No se trata aquí de inducciones, ni de influencias recónditas y complicadas; se trata de un hecho. El que quiera puede preguntar a cualquier católico si la confesión de las culpas basta para obtener la absolución, y cualquier católico contestará que no; cualquier católico repetirá con el Concilio de Trento: *Anatema a quien niegue que para la perfecta remisión de los pecados se requieren tres actos en el penitente como materia del sacramento, esto es, contrición, confesión y satisfacción* [1].

Más aún: recibir este sacramento sin estas disposiciones es sacrilegio, nuevo y horrible pecado. Y tan cierto es que la absolución no se compra con la confesión material, que algunas veces puede negarse la absolución después de la confesión, y en ocasiones se da sin ésta, como a los moribundos que no pueden confesar y dan señales de contrición.

Considérese un momento el espíritu de la Iglesia en la doctrina de los sacramentos, y veráse cómo toda la economía está dirigida a la

---

rechazadas también, puesto que las prácticas del culto y los propósitos, con las condiciones de que se ha hablado, son convenientísimos al objeto de compensar los pecados y obtener el perdón; y sin ellos, la doctrina de la Iglesia no los propone ni aprecia. Queriendo aducir otro ejemplo de doctrinas erróneamente opuestas a la de la Iglesia, en materia de penitencia, he escogido éste entre otros muchos, porque en un libro en que quisiera que todo fuese concordia y benevolencia, hame parecido bien citar escritores a quienes, rebatiendo sus opiniones, pueda manifestarse estimación poco común.

[1] *Si quis negaverit ad integram et perfectam remissionem requiri tres actus in pœnitente, quasi materiam Sacramenti Pœnitentiæ, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem... anathema sit.* Conc. Trid. Sess. XIV, can. IV.

santificación del corazón, y veráse también cuán ajena se encuentra de sustituir las prácticas a los sentimientos. La enseñanza católica hace en los sacramentos una distinción tan propia como importante, llamando a unos sacramentos *de vivos* y a otros *de muertos*. Jesucristo instituyó los unos y los otros, y todos para santificar; pero a los primeros no es lícito acercarse sino en estado de gracia: ¿por qué? Porque, según la Iglesia, el primer paso, el paso indispensable para todo grado de santificación, es la conversión a Dios, el amor a la justicia, la aversión al mal. Existe verdaderamente en los hombres una tendencia supersticiosa y mundana a la vez, que les lleva a confiar en las prácticas desnudas y a recurrir a ceremonias religiosas para desahogar los remordimientos, sin reparar los daños causados y sin renunciar a las pasiones: creo que el gentilismo les servía en esto a medida de su deseo. ¿Pero cuál es la religión que esencialmente, perpetuamente y manifiestamente se opone a esta tendencia? La religión católica sin duda alguna. Siendo todos los sacramentos medios eficacísimos de santificación, ¿por qué no había de ser lícito recurrir indistintamente a todos ellos, si las prácticas del culto se admitiesen para compensar los delitos? ¿Qué medio de santificación podría parecer más fácil que el sacramento de la Eucaristía, el cual comunica realmente la Víctima Divina y une al hombre con la misma santidad? Y sin embargo, la Iglesia declara, no sólo inútil, sino sacrílego, recibir este sacramento sin encontrarse en estado de gracia: el mismo Propiciador es condenación en pecho impuro. La Iglesia obliga a los pecadores que quieren llegar a las fuentes

más elevadas de la gracia, a pasar por los sacramentos que reconcilian con Dios; esto es, la penitencia, a la cual no es lícito acercarse sin dolor del pecado y sin propósito de nueva vida, y el bautismo, que en los adultos exige idénticas disposiciones. ¿Podía la Iglesia poner más en evidencia que no cuenta, antes bien rechaza, las prácticas exteriores, cuando no son signos de sincero amor a la justicia?

Pero ¿de dónde puede haber nacido una opinión tan contraria al espíritu de la Iglesia? Creo que no me equivoco. Siendo la confesión la parte más aparente del sacramento de la penitencia, ha surgido el uso de llamar impropiamente confesión a todo el sacramento. Pero adviértase que esta inexactitud de palabras no ha corrompido la idea; porque se enseña de un modo tan universal la necesidad del dolor, del propósito de enmienda y de la satisfacción, que puede asegurarse no existe catecismo que no lo inculque, ni niño admitido a la confesión que la ignore.

CAPITULO IX

SOBRE EL APLAZAMIENTO DE LA CONVERSIÓN

La vertu, au lieu d'être la tâche constante de toute la vie, ne fut plus qu'un compte à régler à l'article de la mort. Il n'y eut plus aucun pécheur si aveuglé par ses passions, qu'il ne projetât de donner, avant de mourir, quelques jours au soin de son salut; et dans cette confiance, il abandonnoit la bride à ses penchants déréglés. Les casuistes avoient dépassé leur but, en nourrissant une telle confiance; ce fut en vain qu'ils prêchèrent alors contre *le retard de la conversion*, ils etoient eux-mêmes les créateurs de ce déréglement d'esprit, inconnue aux anciens moralistes; l'habitude étoit prise de ne considérer que la mort du pécheur, et non sa vie, et elle devint universelle. (Páginas 415 y 416).

La virtud, en vez de ser tarea constante de la vida, se redujo a cuenta que arreglar en el artículo de la muerte. No hubo pecador, por mucho que le cegaran sus pasiones, que no se propusiese dedicar, antes de morir, algunos días al cuidado de su salvación; y en esta confianza daba rienda suelta a sus desordenadas inclinaciones. Los casuistas habían ido más allá de su objeto alimentando esta confianza; en vano predicaron entonces contra *el aplazamiento de la conversión*, ellos mismos habían creado este desarreglo del espíritu desconocido a los antiguos moralistas, habíase formado la costumbre de no considerar más que la muerte del pecador y no su vida, y llegó a ser universal.

Esta última objeción contra la doctrina católica de la penitencia viene a decir que ésta ha

propuesto un medio de remisión tan fácil, tan a disposición del pecador en cualquier momento, que seguro, por decirlo así, del perdón, ha sido inducido a continuar en el vicio, reservando la penitencia para lo último; y que de esta manera, no solamente toda la vida ha quedado exenta de la sanción religiosa, sino que ésta misma ha llegado a ser aliciente para el mal obrar, quedando destruída por consecuencia la moral.

En mi concepto, atribúyese aquí a la vez este tristísimo efecto a la doctrina, a las opiniones del pueblo y a la enseñanza del clero: y éstos son por tanto los puntos que deben considerarse en la cuestión presente. Pero bueno será que antes consignemos las proposiciones que creemos deben ser resultado de este examen.

I. La doctrina —es la única conforme con las Sagradas Escrituras— es la única que puede conciliarse con la razón y la moral.

II. Las opiniones procedentes de abuso de la doctrina —son prácticas y no especulativas, son individuales y no generales— sólo pueden destruirlas útilmente el conocimiento y amor de la doctrina.

III. El clero (tomado no en la totalidad física, sino en la unanimidad moral) —no enseña falsa doctrina— no disimula la verdadera.

I

DE LA DOCTRINA

Debemos recordar otra vez que en toda cuestión relativa al mérito de una doctrina moral,

es necesario ante todo examinar esta doctrina directamente y en sí misma. Una doctrina moral cualquiera es necesariamente verdadera o falsa, conforme u opuesta a la revelación y a la razón. Prescindir de esta investigación y querer juzgarla únicamente por sus efectos, o para hablar con más exactitud, por algunos hechos que pueden tener lugar justamente con ella, sería prescindir del verdadero y único medio de juzgarla con conocimiento de causa, y emprender uno, no sólo inadecuado, sino esencialmente falaz. Porque, además de la imposibilidad de conocer todos aquellos hechos, y de la dificultad de estimarlos imparcialmente, considerar directamente como efectos de la doctrina aquéllos que pueden conocerse, sería atribuirle lo que seguramente no es del todo suyo, y que puede no serlo en manera alguna. Una doctrina moral puede muy bien ser y ordinariamente es razón de hechos, pero nunca es la razón única; más aún, como razón, es condicional y está subordinada a otra, esto es, a la voluntad del hombre. ¿Y quién ignora que en virtud de esta libre voluntad el hombre puede dirigirse al mal, aun después de haber recibido la doctrina más apropiada para dirigirle al bien? La doctrina que prometiese hacer infaliblemente buenos a todos los hombres con sola su promulgación, podría rechazarse con justicia ante la sencilla prueba de los inconvenientes que subsistirían con ella. Pero como la doctrina católica no hace tal promesa, esta prueba no bastaría para formar juicio fundado. Necesario es examinarla: si los malos efectos tienen su origen en ella, en ella misma se encontrará el vicio. Mas si, por el contrario, solamente encon-

tramos rectitud y sabiduría, podremos decir también aquí que no deben atribuírsele más efectos que los buenos. Digo a ella, no como razón inmediata ni suficiente por sí misma, sino como a motivo poderoso y a guía, en parte necesaria; esto es, en aquella parte de la moralidad que excede al conocimiento natural, y que no podía conocerse más que por la revelación [1].

---

[1] Insistimos especialmente en la necesidad de examinar la doctrina, porque de ordinario se omite esta examen; y muchos, después de citar alguna iniquidad cometida por católicos, creen haber juzgado la religión. Esta extraña manera de raciocinar úsase muchísimo en las cuestiones que tienen relación con la moral. Donde existen partidos, cada cual cree haber demostrado la bondad de su causa aduciendo los inconvenientes de la otra; cada cual compara tácitamente la causa contraria con un tipo de perfección, y no le es difícil demostrar que se encuentra lejos de él. De aquí esas disputas eternas, en las cuales, dejada a un lado la cuestión esencial, una parte expone, más o menos exactamente, la mitad de la cuestión accesoria, y triunfa, pero triunfando por su parte aquélla que expone la otra mitad.

Cítanse hechos de fuerza brutal sostenida por las costumbres y hasta por las leyes; frivolidades tenidas en grande aprecio, y cosas importantes descuidadas: descubrimientos del buen sentido y también del genio recibidos como delirios; larguísimas insistencias de los hombres más acreditados hacia algún fin insensato, y equivocaciones hasta en los medios para llegar a él; buenas acciones, razón de persecuciones, y acciones malas, razón de prosperidad, etc., y se concluye diciendo: "He aquí el buen tiempo antiguo"; y se forma argumento para admirar el espíritu de los tiempos modernos. Por otra parte adúcense empresas comenzadas en nombre de la justicia y de la humanidad y consumadas con la más irritante arbitrariedad y con la ferocidad más horrible; pasiones preconizadas como medio de perfeccionamiento individual y social; la sabiduría colocada por muchos

Llevando la cuestión al terreno de la doctrina, no nos proponemos abandonarla de hecho, sino antes al contrario, llenar una condición necesaria para tratarla con conocimiento de causa y útilmente. Así, procuraremos hacerlo con toda la precisión que es compatible con un hecho tan múltiple, vario y complejo, y de seguro con sinceridad completa; porque si nuestro objeto fuese engañarnos o engañar a los demás, la única ganancia que podríamos obtener sería la de ser ciegos voluntarios o impostores: dos pobres ganancias.

El punto de la cuestión, por lo que atañe a la doctrina, es éste:

¿Puede el hombre, mientras vive, de pecador convertirse en justo, detestando sus pecados, pidiendo perdón a Dios, proponiéndose no cometer más, reparar el daño en cuanto pueda y hacer penitencia, confiando para la remisión de los mismos en la misericordia de Dios y en los méritos de Jesucristo? Cuando el pecador esté así justificado, ¿se encontrará en estado de salvación?

La Iglesia dice que sí: consultemos la Escritura, consultemos la razón; investiguemos los

---

en la voluntad, y la virtud en el orgullo; y aquí también, como siempre y en todas partes, la persecución de la virtud y el triunfo del vicio, y se concluye diciendo: "He aquí el siglo de las luces"; dándose éstas como buenas razones para desear los tiempos pasados. Admiración y deseo a que se limitan tantas inteligencias, que podrían dedicarse al estudio de la perpetua corrupción del hombre, de los medios para remediarla y a la aplicación de este conocimiento a todas las instituciones y todos los tiempos.

Estas reflexiones no las exponemos como profundas, sino como olvidadas.

principios y las consecuencias legítimas de esta doctrina y de la doctrina contraria.

Omitiendo, en obsequio de la brevedad, la conexión esencial de esta doctrina con toda la Escritura, y los pasajes en que está sobrentendida, expondremos uno solo, pero terminante.

"La justicia del justo no lo librará en cualquier día que peque; y la impiedad del impío no le perjudicará en cualquier día en que se convierta... Si dijese al impío: morirás; e hiciese penitencia de su pecado, y obras rectas y justas, y devolviese lo detenido, y restituyese lo robado, y caminase en los mandamientos de vida, y nada injusto hiciese, vivirá y no morirá. Los pecados que hubiese cometido no le serán imputados; realizó obras rectas y justas, vivirá [1]."

Todos los principios y todas las consecuencias de esta doctrina recaen, pues, sobre la Escritura; necesario es por tanto pedirle cuenta, o mejor dicho, a la Escritura debemos el conocimiento cierto y claro de verdad tan saludable, y, por otra parte, íntimamente enlazada con las otras igualmente reveladas, por las cuales se ha elevado nuestra mente al conocimiento sobrenatural, que es lo mismo que decir al con-

---

[1] *Justitia justi non liberavit eum in quacumque die peccaverit; et impietas impii non nocebit ei in quacumque die conversus fuerit ab impietate sua... Si autem dixero impio: morte morieris; et egerit pœnitentiam a peccato suo, feceritque judicium et justitiam, et pignus restituerit ille impius, rapinamque reddiderit, in mandatis vitæ ambulaverit, nec fecerit quidquam injustum, vita vivet, et non morietur. Omnia peccata ejus, quæ peccaverit, non imputabuntur ei: judicium et justitiam fecit, vita vivet.* Ezech., XXXIII, 12, 14, 15, 16. V. también cap. XVIII, 21 y siguientes.

cepto completo de la moralidad. Realmente (la naturaleza del asunto nos obliga a tocar de nuevo algunas cosas que ya dijimos en el capítulo anterior), si la justicia consiste en la conformidad del entendimiento y de la voluntad, y por consecuencia necesaria, de las acciones con la ley de Dios, el pecador que por la misericordia y gracia divinas se pone en conformidad con aquélla hasta condenarse a sí mismo, se hace justo. Si la justicia es un estado real del alma humana; si la conversión, si el perdón obtenido por los méritos del Mediador no son palabras vanas; el hombre que *en cualquier día* entra en este estado, es amigo de Dios, y por tanto encuéntrase llamado a la suerte que Dios preparó a sus amigos. Si el tiempo de la prueba está en esta vida; si el premio y la pena dependen de este tiempo (y todos los preceptos de la moral cristiana tienen su sanción en este dogma; ¡y cuántos filósofos, aunque muy enemigos de la religión, lo han considerado como gran beneficio, como suplemento a los medios humanos para aumentar el bien moral y disminuir el mal!); si el tiempo de la prueba está en esta vida, el hombre que al terminar la prueba se halla en estado de justicia, encuéntrase necesariamente en estado de salvación.

¿Y cuáles son las consecuencias legítimas de estos principios, relativamente a la conducta de toda la vida? Es evidente que para hacer esta investigación con conocimiento de causa, necesítase considerar el conjunto de la doctrina de que solamente son una parte.

A quien, en el peligro de próxima inundación, preguntase si no poniéndose en salvo en aquel momento perecería seguramente, ¿qué de-

bería contestarse? No; no es absolutamente cierto que perecerás en tal peligro. Una causa imprevista puede desviar el curso del agua; la misma agua puede traer a tu alcance una tabla que te sirva para salvarte. Pero propones mal la cuestión, considerando únicamente, en deliberación de tanta importancia, débil y lejana posibilidad, y prestando poca atención a la dificultad, que se agrava con cada momento de retraso.

Lo mismo sucede en el asunto de la salvación del alma.

Siempre es posible convertirse, dice la Iglesia, y no puede decir otra cosa; pero es difícil, y esta dificultad aumenta a medida que pasa el tiempo, que se acumulan pecados, que se arraigan los hábitos viciosos, que se cansa la paciencia de Dios, permaneciendo sordos a sus llamamientos; y por todo esto la dificultad llega a su punto máximo en el momento de abandonar la vida. Y la Iglesia no sólo no lisonjea a los pecadores diciéndoles que podrán dominar esta dificultad, sino que, al contrario, no cesa de recordarles que ni siquiera saben si podrán afrontarla; ya que el momento y el modo de la muerte son igualmente inciertos.

Dedúcese de esto, que es necesario vivir en todos los momentos de manera que podamos presentarnos confiadamente delante de Dios; luego la conversión es necesaria en cada momento al pecador, y la perseverancia en cada momento al justo: tales son las consecuencias que cualquier hombre razonable (y la religión, como todas las doctrinas verdaderas, habla a la razón) puede deducir de aquella doctrina. Consecuencias tales que es imposible pensar nada

más moral, ni más aplicable a toda acción y a todo pensamiento; y que todas se reducen a aquella advertencia que nos dijo el mismo Maestro: *Estad preparados, porque en la hora que menos penséis, vendrá el Hijo del hombre* [1]. Así, pues, aquella doctrina, lejos de inducir al hombre *a no considerar más que la muerte,* es sumamente a propósito para dirigir toda la vida.

"Pero ¿qué importa, se dirá, que sean legítimas o no las consecuencias inmorales, cuando han sido deducidas, cuando los hombres han ordenado su vida sobre estas consecuencias? Decís que los católicos viciosos han raciocinado torcidamente: sea así; pero esta doctrina les ha llevado siempre a raciocinar de esa manera; y han vivido en el mal, con la confianza o por la confianza de morir bien."

Supongo el hecho, y pregunto: ¿cómo remediarlo? O es necesario probar que convenía a la moral dejar al hombre sin una doctrina acerca de la conversión a Dios, acerca de sus juicios, de los premios y castigos de la vida futura, o encontrar una diversa de la revelada y que no tenga estos inconvenientes, ni otros peores. Si se presentase un hombre que se atreviese a intentarlo, ¿no tendría razón la Iglesia para detenerle diciéndole: Porque los hombres han deducido consecuencias viciosas de una doctrina santa y verdadera, quieres darles una arbitraria? ¡Cómo! si sus inclinaciones no se han corregido con la regla infalible, ¿a qué perversión no llegarán con una falsa?

---

[1] *Et vos estote parati: quia, qua hora non putatis, Filius hominis veniet.* Luc., XII, 40.

Pero supongamos que este hombre no da oídos a la Iglesia, y que pasando por encima de tamaña dificultad, arguye de esta manera:

"Hase enseñado a los católicos que el pecador puede, mientras vive, convertirse y ser justificado. Verdad es que también se les ha dicho siempre que aplazar la conversión para el momento de la muerte es doble temeridad, enorme insensatez. Pero no obstante esto, *no hubo pecador, por obcecado que le tuviesen las pasiones, que no se propusiese dedicar antes de morir algunos días al cuidado de su salvación; y con esta confianza daba rienda suelta a sus desordenadas inclinaciones.* Necesítase, pues, un remedio y no un paliativo; es indispensable arrancar la raíz del mal, esto es, una doctrina mal interpretada necesariamente, una doctrina que, dada la naturaleza del hombre, produce con certeza efecto tan malo. En estas cosas no puede estarse sin una doctrina cualquiera; una doctrina media sobre nada podría fundarse. Luego es necesario establecer y promulgar la doctrina opuesta, esto es: no es verdad que el hombre puede convertirse a Dios; ya que si se admite la posibilidad de la conversión, ésta se aplica por sí misma y necesariamente a todos los momentos de la vida, y por consiguiente, hasta a los últimos.

"Hase enseñado igualmente a los católicos, que al hombre se le juzga en el estado en que se encuentra al salir de esta vida. Verdad es que también se ha dicho que la muerte es de ordinario la consecuencia de la vida; que una buena muerte es favor tal, que debe emplearse toda la vida en implorarla y merecerla; que no sólo no se ha prometido a los impíos, sino que

se les amenaza con que morirán en el pecado; que el medio de tener justa esperanza de morir bien, es vivir bien, y otros correctivos semejantes: pero con todo esto *se ha formado la costumbre de considerar solamente la muerte del pecador y no la vida; y esta costumbre se ha hecho universal.* Enséñese, pues, que al hombre no se le juzgará en el estado en que se encuentre al salir de esta vida."

Enséñese esta doctrina y dígase cuáles serán las consecuencias aplicables a la conducta moral. El hombre no puede convertirse a Dios; luego al pecador no le queda más que la desesperación: estado incompatible con todo sentimiento piadoso, humano y digno; estado horrible en el que el hombre, si pudiese permanecer y estar tranquilo, no podría formarse otra regla que la de procurarse el mayor número de placeres mientras pudiese y a toda costa. El hombre no puede convertirse a Dios; luego nada de arrepentimiento, nada de cambio de vida, nada de oración ni esperanza, ni redención, ni Evangelio; luego el hablar al pecador de volver a ser virtuoso por medios sobrenaturales, sería proponerle un absurdo. Al hombre no se juzga en el estado en que se encuentra al salir de esta vida; luego no es estado de justicia ni de injusticia; porque ¿qué sería una justicia que no pusiese al hombre en la amistad de Dios? ¿y qué sería una amistad de Dios que dejase al hombre en la pena eterna? Luego no será verdad que existan premios y castigos por las acciones de esta vida, no existiendo en esta vida un estado en que el hombre pueda ser digno de los unos ni de los otros; luego no existe ra-

zón alguna cierta y robusta para obrar el bien en todos los momentos de la vida.

Pero entre el excesivo número de opiniones diversas y extrañas que el sentido privado ha podido producir, e intentado sustituir a la doctrina de la Iglesia, no creo que se haya emitido una semejante: y solamente la hemos indicado para demostrar que a la doctrina de la Iglesia no puede oponerse más que una absurda o ninguna.

II

DE LAS OPINIONES ABUSIVAS

Si, pues, vivir mal por la presunción de morir bien, no puede considerarse en manera alguna como efecto de la doctrina católica, ¿cuál será la verdadera causa? Aquélla de que proceden todas las doctrinas falsas y todos los abusos de las verdaderas: las pasiones. El hombre que quiere vivir según éstas, y a la vez no se atreve a negarse a sí mismo la autoridad de la doctrina que le condena, esfuérzase en conciliar en apariencia estas dos disposiciones inconciliables, para considerar vencedora a la que quiere hacer prevalecer en efecto. Y realiza este infelicísimo fraude por medio de los ordinarios sofismas de las pasiones; esto es, despedazando, por decirlo así, la doctrina, tomando aquella parte que le conviene, y no cuidándose de la restante: que es lo mismo que decir, reconociéndola y negándola al mismo tiempo.

La religión le dice que Dios tiene misericordia con el pecador en cualquier día que se con-

vierta a Él: y él añade por su parte, y en contra de la terminante advertencia de la religión, que siempre estará en su mano determinar este día.

Hemos dicho que esta ilusión constituye un error práctico, y no especulativo; y entre estos dos caracteres existe grandísima diferencia. Entiendo por errores prácticos aquéllos que el hombre se crea a sí mismo en circunstancias dadas, para justificar de alguna manera ante su razón el mal a que está ya determinado, y por errores especulativos, aquéllos a que uno se adhiere habitualmente aunque no le impulse ningún interés extraño o habitual. Éstos, cuando se refieren a la moral, alteran la conciencia en lo más íntimo, cambian el mal en bien y el bien en mal, y son por sí mismos razones iniciales y permanentes de actos viciosos, y frecuentemente hasta de acciones perversas, las cuales, sin su funesta autoridad, no sólo no se habrían realizado, sino que ni siquiera pensado. Pero el error de que se trata no encuentra asiento en la mente, sino cuando ya está seducida por otras pasiones; dura tanto como la perturbación que ocasionaron aquéllas; no es principio de raciocinios, sino más bien fórmula para truncarlos todos.

Realmente, si el hombre se para a raciocinar sobre la conversión, la lógica le lleva a la necesidad de convertirse inmediatamente. Para no llegar a una conclusión odiosa al sentido común, se dice: me convertiré más adelante; no continúa la serie de estas ideas, y busca distracción.

De aquí nace otra diferencia importante. Los errores de este género son individuales, y no

generales; quiero decir, que no se transmiten por vía de discusión, no llegan a ser preceptos y parte de ciencia común. Al hombre aficionado al desorden basta un argumento cualquiera, por decirlo así, para su uso; no se cuida de participarlo a los demás; y sobre todo, no quiere entrar en razonamientos, porque no es inclinado a estas consideraciones, y porque conoce que su argumento no podría resistir a la primera objeción. De aquí que este error no se propague por proselitismo: en esta materia existen extraviados, pero no falsos maestros ni discípulos ilusos.

Finalmente, sólo el conocimiento y amor de la doctrina pueden destruirlo con utilidad.

Para destruir útilmente los abusos, necesario es poner las cosas en mejor estado que estaban con aquéllos. Creo haber demostrado que sustituir a la doctrina católica de la conversión otra cualquiera, sería crear un manantial de errores peores, ciertos y universales. Por consiguiente, el único medio de disminuir aquéllos que pueden existir y difundirse, es estudiar y amar aquella religión que manda la virtud y la enseña, y que indica y abre todos los caminos que llevan a ella. Recorriendo por un momento con el pensamiento el conjunto de las máximas de esta religión, vese en qué abismo de ignorancia, olvido y obcecación debe haber caído el hombre para vivir mal con la presunción de arrepentirse cuando le plazca. No basta violentar la Escritura y la Tradición para inclinarlas a favorecer semejante presunción; es absolutamente necesario prescindir de la una y de la otra, olvidarlas: una y otra la combaten siempre, y siempre la condenan. En cuanto el

hombre se acerca a ellas con el entendimiento o con el corazón, conoce inmediatamente que no existe confianza, sino empleando, según la ley de Dios, todos aquellos momentos de los cuales dará cuenta al mismo Dios; que no hay en toda la vida ni uno solo para el pecado; que siempre es necesario de toda necesidad *caminar cautamente, no como necios, sino como prudentes; recuperando el tiempo* [1]; que la única conducta razonable *es esforzarse en hacer cierta la propia vocación y elección con las buenas obras* [2].

III

DE LA ENSEÑANZA

El clero no enseña doctrina falsa; no disimula la verdadera.

Todo el mundo comprenderá que los documentos son demasiado voluminosos para poder llevarlos a juicio; pero pueden llamarse como testigos todas las instrucciones del clero, todas las predicaciones, todos los libros ascéticos, menos rarísimas excepciones que más adelante hemos de mencionar. Transcribiremos aquí algunos párrafos de tres hombres célebres, como muestra de enseñanza en esta materia.

---

[1] *Videte itaque, fratres, quomodo caute ambuletis; non quasi insipientes, sed ut sapientes, redimentes tempus.* Ad. Eph., v, 15, 16.

[2] *Quapropter, fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.* II, Petr., I, 10.

¿Pero quedaremos muy satisfechos de una penitencia comenzada en la agonía, que nunca habrá sido probada, de la que jamás se habrá visto fruto alguno; de una penitencia imperfecta, de una penitencia nula, dudosa, si queréis; sin fuerzas, sin reflexiones, sin tiempo para reparar los defectos? [1]

Los pecadores inveterados mueren como han vivido. Viven en el pecado y mueren en el pecado. Viven en el odio de Dios y en el odio de Dios mueren. Viven como paganos y mueren como réprobos: esto nos enseña la experiencia... Pretender que se destruyan, al acercarse la muerte, hábitos contraídos durante toda la vida, y que en un momento se forme entonces otro espíritu, otro corazón, otra voluntad, éste es, cristianos, el más grosero de todos los errores... De todos los tiempos, aquél en que es más difícil la verdadera penitencia, es el de la muerte... El tiempo de buscar al Dios de la misericordia, es la vida; el tiempo de encontrarlo, es la muerte [2].

---

[1] *Mais serons-nous fort contents d'une pénitence commencée à l'agonie qui n'aura jamais été éprouvée, dont jamais on n'aura vu aucun fruit; d'une pénitence imparfait, d'une pénitence nulle, douteuse, si vous le voulez; sans forces, sans reflexions, sans loisir pour en réparer les défauts?* Bossuet, Oraison funèbre d'Anne de Gonzague.

[2] *Ils meurent, ces pécheurs invétérés, comme ils ont vécu dans le péché. Ils ont vécu dans la haine de Dieu, et ils meurent dans la haine de Dieu. Ils ont vécu en payens, et ils meurent en réprouvés; voilà ce que l'expérience nous apprend... De prétendre que des habitudes contractées durant toute la vie, se détruisent aux approches de la mort, et que dans un moment on se fasse alors un autre esprit, un autre cœur, une autre volonté,*

Habéis vivido impúdico, así moriréis; habéis vivido ambicioso, moriréis sin que el amor del mundo y de sus vanos honores muera en vuestro corazón; habéis vivido en la molicie, sin vicio ni virtud, moriréis cobardemente y sin compunción... Sé que todo el tiempo de la vida presente es tiempo de salud y propiciación; que siempre podemos volver a Dios; que en cualquier hora en que el pecador se convierte al Señor, el Señor se convierte a él, y que mientras está alzada la serpiente de bronce, no hay llaga incurable: ésta es una verdad de la fe; pero sé también que cada gracia especial de que abusáis puede ser la última de vuestra vida... Porque no solamente os prometéis la gracia de la conversión, es decir, esa gracia que cambia el corazón, sino que os prometéis también aquella gracia que nos hace morir en la santidad y la justicia; la gracia que consuma la santificación de un alma; la gracia de la perseverancia final; pero esta gracia es de los elegidos solos; es el mayor de todos los dones; es la consumación de todas las gracias; es el último rasgo de la benevolencia de Dios para con un alma; es el fruto de una vida entera de inocencia y de piedad; es la corona reservada a aquéllos que han combatido legítimamente... ¡Y vos presumís que el beneficio más señalado será premio de la vida más ingrata!... ¿Qué cosa más favorable po-

---

c'est, chrétiens, le plus grossière de toutes les erreurs... De tous les temps celui où la varie pénitence est plus difficile, c'est le temps de la mort... Le temps de le chercher ce Dieu de miséricorde, c'est la vie; le temps de le trouver, c'est la mort... Bourdaloue, Sermón para el lunes de la segunda semana de Cuaresma, sobre la impenitencia final.

déis desear para vuestra muerte que tener tiempo y encontraros en estado de buscar a Jesucristo; buscarlo, en efecto, y ofrecerle lágrimas de dolor y penitencia? Esto es lo más favorable que podéis prometeros para el último momento. Y, sin embargo (esta verdad me estremece), sin embargo, ¿qué os permite Jesucristo esperar de vuestras mismas llamadas y de vuestras lágrimas, si le rechazáis hasta entonces? "Me buscaréis y moriréis en vuestro pecado." Quæretis me, et in peccato vestro moriemini. *Lo único que sé es que los Sacramentos de salvación aplicados entonces al pecador, consuman quizá su condenación... Todo lo que sé es que cuantos Padres han hablado de la penitencia de los moribundos, han hablado en términos que hacen temblar...* [1].

---

[1] *Vous avez vécu impudique, vous mourrez tel; vous avez vécu ambitieux, vous mourrez sans que l'amour du monde et de ses vains honneurs meure dans votre cœur; vous avez vécu mollement, sans vice ne vertu, vous mourrez lâchement et sans componction... Je sais que tout le temps de la vie présent est un temps de salut et de propitiation; que nous pouvons toujour rétourner à Dieu; qu'à quelque heure que le pécheur se convertisse au Seigneur, le Seigneur se convertit à lui; et que tandis que le serpent d'airain est élévé, il n'est point de plaie incurable: c'est une vérité de la foi; mais je sais aussi que chaque grâce spéciale dont vous abusez peut être la dernière de votre vie... Car non seulement vous vous promettez la grâce de la conversion, c'est-à-dire, cette grâce qui change le cœur; mais vous vous promettez encore la grâce qui nous fait mourrir dans la sainteté et dans la justice; la grâce qui consomme la sanctification d'une âme, la grâce de la persévérance finale; mais c'est la grâce des seuls élus; c'est le plus grand de tous les dons; c'est la consommation de toutes les grâces; c'est le dernier trait de la bienveillance de Dieu sur une âme; c'est le fruit d'une vie entière d'innocence*

Máximas predicadas tan afirmativa y resueltamente por hombres tales, constituyen sin duda alguna la enseñanza exclusiva de la Iglesia en esta materia.

No se diga que éstos son escritores franceses y que aquí se trata de los efectos de la religión católica en Italia. De intento he citado escritores franceses para que se vea que este desorden de espíritu, como acertadamente lo llama el ilustre autor, necesita que se le combata también fuera de Italia. Mas si se quiere un italiano, oigamos, entre mil, a Segneri: "Me decís, pues, que no os apresuráis a convertiros, porque sabéis muy bien que para salvarse no es necesario hacer vida santa, sino sólo buena muerte. ¡Oh cuánto os engañáis! ¡Oh ciegos consejos! ¡Oh locas resoluciones! ¿Y cómo podéis prometeros esa muerte, si aquél mismo que

---

et de pieté; c'est la couronne réservée à ceux qui ont légitimement combattu... Et vous présumez que le plus signalé de tous les bienfaits sera le prix de la plus ingrate de toutes les vies!... Que pouvez vous souhaiter de plus favorable pour vous à la mort, que d'avoir le temps, et d'être en état de chercher Jésus-Christ; que de le chercher en effet, et de lui offrir des larmes de douleur et de pénitence? C'est tout ce que vous pouvez vous promettre de plus favorable pour ce dernier moment. Et cependant (cette vérité me fait trembler), cependant, que vous permet Jésus-Christ d'espérer de vos recherches mêmes, et de vos larmes, si vous les renvoyez jusque-là? "Vous me chercherez, et vous mourrez dans votre péché." Quæretis me, et in peccato vestro moriemini... *Tout ce que je sais, c'est que les sacramens du salut appliqués alors sur un pécheur, consomment peut-être sa reprobation... Tout ce que je sais, c'est que tous les Pères qui ont parlé de la pénitence des mourants, en ont parlé en des termes que font trembler...* Massillon, Sermón para el lunes de la segunda semana de Cuaresma, sobre la impenitencia final.

os la puede dar os la niega, y de una manera clara, con palabras terminantes, se asegura que moriréis en pecado? *In peccato vestro moriemini*" [1].

Diráse tal vez que el ilustre autor no ignora ni niega que se predique así; antes al contrario, asegura que esto es atacar los efectos después de haber creado la causa. *En vano,* dice, *predicaron entonces contra el aplazamiento de la conversión: ellos mismos eran autores de este desorden desconocido a los antiguos moralistas.* ¿Entonces? ¿Pues a qué tiempo habremos de remontarnos para el origen de esta predicación? Si entre los antiguos moralistas contamos a los Padres, este desorden no era ciertamente desconocido a aquéllos que, en los primeros siglos de la Iglesia, tanto declamaron en contra de los *clínicos* [2]. Y en un libro mucho más antiguo que los casuistas, que los clínicos y que los Padres, está escrito: "No tardes en convertirte al Señor, y no difieras de un día para otro" [3]. Realmente en cuanto se dió al hombre la idea de la conversión, éste pudo añadirle la del aplazamiento. *En vano predicaron contra el aplazamiento de la conversión.* ¿En vano? ¿por qué? ¿No predicaron quizá cosa conforme a la razón? ¿Probaron o no probaron que es delirio retrasar la conversión? ¿Puede hacerse alguna

---

[1] *Segneri.* Sermón XI.

[2] Sabido es que se dió el nombre de *clínicos* a aquéllos que, persuadidos de la verdad del cristianismo, continuaban viviendo gentilmente por no sujetarse a su yugo, y proponíanse recibir el bautismo a la hora de la muerte. *N. del T.*

[3] *Non tardes converti ad Dominum, et ne differas de die in diem.* Ecclesiast., V, 8.

objeción sensata a sus discursos? ¿Se dirá siempre en vano al hombre la verdad que más puede importarle? Puede creerse, sin embargo, que no siempre haya sido en vano. Cierto es que la semilla de la palabra puede caer en el camino, o sobre las piedras y entre las espinas, pero algunas veces cae también en buen terreno, y creer que siempre se hayan predicado en vano verdades tan graves e incontestables, sería desesperar de la gracia de Dios y de la razón del hombre.

Ellos mismos eran autores de este desorden de espíritu. ¡Ah! si los cristianos que viven en él les dirigiesen esta censura, ¿no tendrían razón para contestar: "¿Nosotros? ¿Acaso predicándoos la conversión os hemos llevado a vivir en el pecado y a diferirla? ¿Acaso al hablaros de las riquezas de la misericordia os hemos animado a despreciarlas? Nosotros os hemos dicho: Venid, adoremos, postrémonos y oremos; os hemos dicho: Hoy que escucháis su voz, no endurezcáis vuestros corazones [1]; y vosotros pensáis en un mañana que jamás os hemos prometido, en un mañana del que procuramos haceros desconfiar, ¿y somos autores de vuestro endurecimiento? Nosotros estamos limpios de vuestra sangre" [2]. Así podrían contestar ciertamente si existiese lenguaje para justificar la predicación del Evangelio ante el mundo. O podrían también oponer a esta acusación las acusaciones que se les dirigen a aterrar a los hombres con ideas

[1] *Venite, adoremus, et procidamus, et ploremus ante Dominum... Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra.* Ps. XCIV, 6, 8.

[2] *Quapropter contestor vos hodierna die quia mundus sum a sanguine omnium.* Paul. in Act. Apost., XX, 26.

crueles y lúgubres de muerte y de juicio para excitarlos a la conversión.

Pero si la Iglesia confía tan poco en la conversión en la hora de la muerte, ¿por qué se muestra tan solícita en la asistencia del pecador moribundo? Precisamente porque confía poco reúne todos los esfuerzos; precisamente porque la empresa es difícil, emplea toda la caridad de su corazón y de su palabra. Un átomo de esperanza de salvar a un hijo suyo, basta a la Iglesia para no abandonarlo; ¿pero enseña acaso con esto a sus hijos a que se limiten a un átomo de esperanza? A aquellos hombres beneméritos que dispensan socorros al que se extrae de un río con poca o ninguna esperanza de vida, ¿se les podrá censurar que alienten a los demás a ahogarse?

Obsérvese a este propósito que parece que la Iglesia tiene dos lenguajes en esta materia: procura inspirar terror a los pecadores que en el vigor de la salud se prometen confusamente en el porvenir tiempo para pecar y convertirse, y se esfuerza en inspirar confianza a los pecadores moribundos. En esto no existe contradicción, sino prudencia y verdad. Los pecadores, tanto en el uno como en el otro estado, se encuentran dispuestos a mirar fijamente una sola parte de la cuestión: la Iglesia les presenta la parte que olvidan. A los primeros les domina la idea de la posibilidad, y es útil representarles la dificultad que encierra; los otros encuéntranse inclinados a contemplar ésta sola con tal viveza que, para ellos, uno de los mayores obstáculos para convertirse es precisamente su desconfianza en la misericordia de Dios.

Hemos hablado de la enseñanza en general; y probablemente no se encontrará ni un solo ejemplo de que alguien haya enseñado en la Iglesia directamente lo contrario; pero la verdad exige que se muestre cómo alguna vez e indirectamente se haya podido favorecer el error.

Entre los muchos inconvenientes del espíritu oratorio (tal como lo entienden la mayor parte), inconvenientes por los cuales tantas veces se coloca en oposición con la lógica y la moral, uno de los más comunes es el de exagerar el bien o el mal de una cosa, olvidando el enlace que tiene con otras: de esta manera se llega a debilitar un conjunto de verdades y a sustituir un error a aquella misma que se quiere ensalzar. Este espíritu, que place a muchos que ven fuerza de ingenio donde no hay más que debilidad e impotencia para abrazar todas las relaciones importantes de un objeto, este espíritu ha extraviado a algunos que, para ensalzar alguna práctica religiosa, han llegado a atribuirle facultad de asegurar al pecador la conversión en la hora de la muerte. Asunto falso y pernicioso, juego de elocuencia en mala sazón llamada popular, porque deben llamarse populares aquellas cosas que tienden a iluminar y a perfeccionar al pueblo, no a fomentar sus pasiones y preocupaciones. Verdad es que aquéllos que se abandonaron alguna vez a esta deplorable intemperancia de ingenio, no dejaron por punto general de mezclar algunos correctivos; mas este método atestigua el mal sin destruir sus consecuencias; puesto que *el niño enfermo*, al que tan torcidamente creen presentar una medicina, se encuentra muy inclinado a lamer la miel que cubre los bordes del vaso y a dejar la

esencia saludable. Pero obsérvese que estos pocos, además de haber sido siempre contradichos, directa o implícitamente, por los otros, venían a ponerse en contradicción consigo mismos, siendo toda su enseñanza incompatible con esta doctrina particular suya, puesto que, si seriamente la hubiesen sostenido y la hubiesen aplicado a todos los casos, no hubieran podido predicar ya el Evangelio, que, con tal doctrina, resultaba inútil. Creerse puede que en nuestros días habrá cesado por completo este desorden.

Para mostrar el efecto *de la costumbre de no considerar más que la muerte del pecador*, aduce el autor una prueba de hecho, que referiremos con sus mismas palabras. *La funesta influencia de esta doctrina se hace sentir en Italia de una manera manifiesta siempre que es condenado a pena capital algún gran delincuente. La solemnidad del juicio y la seguridad de la pena impresionan siempre hasta a los más endurecidos, con terror primero y después con arrepentimiento. Ningún incendiario, ningún bandido, ningún envenenador, sube al cadalso sin haber hecho profundamente compungido buena confesión y buena comunión, sin hacer en seguida buena muerte; el confesor declara su firme confianza de que el alma del penitente ha emprendido ya el camino del cielo, y el populacho se disputa al pie del patíbulo las reliquias del nuevo santo, del nuevo mártir, cuyos crímenes, tal vez durante años, le habían helado de terror* [1]. Jamás había oído hablar de tan ex-

[1] *La funeste influence de cette doctrine se fait sentir en Italie d'une manière éclatante toutes les fois que quelque grand criminel est condamné à un suplice ca-*

traña costumbre antes de leer esto; pero estando muy lejos de dar mi ignorancia por respuesta a su aserto, me remito a aquéllos que conocen mejor que yo las circunstancias de Italia. Además es cosa fácil aclarar este hecho.

Observaré, sin embargo, como máxima, que dondequiera que exista esta superstición, no pudo haberla más contraria a la enseñanza de la Iglesia. Verdad es que ésta acoge al reo arrojado violentamente de la sociedad y de la vida; su ministro se coloca entre el juez y el verdugo; sí, entre el juez y el verdugo, porque todo puesto donde pueda santificarse un alma y consolarla, donde haya una repugnancia que vencer, una serie de sentimientos penosos que no termine con recompensa temporal, es para el ministro de la Iglesia puesto de honor. ¿Quién puede calcular la angustia de un hombre que tiene ante los ojos el patíbulo, y en la conciencia la memoria del delito? ¿De aquel que espera la muerte, no por noble causa, sino por repugnantes delitos? ¿Y la Iglesia había de descuidar hacer útil tanto dolor al infeliz que se ve obligado a soportarlo? ¿Existiría un caso en que no pudiese prometer misericordia, en que

---

pital. La solennité du jugement et la certitude de la peine, frappent toujours les plus endurcis de terreur, puis de repentir. Aucun incendiaire, aucun brigand, aucun empoisonneur ne monte sur l'échafaud sans avoir fait, avec une componction profonde, une bonne confession, une bonne communion, sans faire ensuite une bonne morte; son confesseur déclare sa ferme confiance que l'âme du pénitent a déjà pris son chemin vers le ciel, et la populace se dispute au pied de l'échafaud les reliquies du nouveau saint, du nouveau martyr, dont les crimes l'avoient peut-être glacée d'effroi pendant des années.

ella también abandonase un hombre? La Iglesia le abre los brazos; no olvida que Jesucristo derramó su sangre por él también, y hace cuanto puede para que no se haya derramado en vano para éste. Pero ni a él ni a los demás da seguridad, y quien la anuncie, va directamente en contra de su enseñanza.

CAPITULO X

DE LOS ESTIPENDIOS DEL CLERO COMO RAZÓN DE INMORALIDAD

Je ne parlerai point du scandaleux trafic des indulgences, et du prix honteux que le pénitent payoit pour obtenir l'absolution du prêtre: le Concile de Trente prit à tache d'en diminuer l'abus: cependant encore aujourd'hui le prêtre vit des péchés du peuple et de ses terreurs: le pécheur moribond prodigue, pour payer des messes et des rosaires, l'argent qu'il a souvent rassemblé par des voies iniques; il appaise au prix de l'or sa conscience, et il établit aux yeux du vulgaire sa réputation de piété. (Páginas 416-417).

No hablaré del escandaloso tráfico de las indulgencias y de los vergonzosos precios que pagaba el penitente para obtener la absolución del sacerdote: el Concilio de Trento se encargó de disminuir el abuso: sin embargo, todavía hoy vive el sacerdote de los pecados del pueblo y de sus terrores; el pecador moribundo prodiga, para pagar misas y rosarios, el dinero que frecuentemente ha reunido por medios inicuos; a peso de oro calma su conciencia, y a los ojos del vulgo se forma reputación de piedad.

Admitamos por el momento el hecho (acerca del cual, sin embargo, diremos algo después), admitámoslo relativamente al tiempo actual y a Italia; ya que, extendiéndolo a todos los tiempos y a todos los países, valdría tanto como decir que la religión de Jesucristo no ha traído a

la tierra otra cosa que aumento de perversidad y superstición: aserto que sería más absurdo aún que impío. Y sería también ir más allá de la tesis del ilustre autor, que entiende hablar de los efectos de la religión católica solamente en Italia. Admitido, pues, por el momento el hecho, supongamos, al objeto de deducir resultado útil y no un argumento de declamación, que se diese a un hombre el encargo de proponer remedio a tan triste estado de cosas. ¿Qué investigaciones habrá de hacer este hombre? La primera, sin duda, será informarse si esta costumbre proviene de una ley o de un abuso. Bien sé que esta distinción está manoseada; pero necesario es reproducirla, ya que es el medio de no confundir dos cuestiones en una sola, que viene a ser lo mismo que convertir dos caminos en un laberinto. Si se dice que es efecto de una ley, deberáse citarla: asunto imposible y reconocido implícitamente falso por el autor, que, reprobando esta conducta a Italia, en comparación con Francia y Alemania, viene a conceder que se puede ser católico sin tenerla, y que, por tanto, no está fundada en la ley. Si se dice que es un abuso, en este caso el hombre que hemos supuesto no deberá deducir ninguna consecuencia en contra de la ley, sino buscar el vicio en la transgresión de la misma; y la discusión cambia completamente de carácter. Deberá investigar cuáles sean los obstáculos que impiden el efecto natural de la ley, y cuáles los medios para hacerla cumplir. Admitido, pues, el hecho, resultaría que este inconveniente existe en Italia, porque los italianos no son bastante católicos; que para destruirlo necesitaráse con-

seguir que lo sean más exactamente, como se supone a los de Francia y Alemania.

Si fuese regla general en el orden civil abolir todas las leyes que no se cumplen universalmente, se tendría pésima regla; a pesar de que, en muchos casos, la transgresión de la ley puede llegar al punto de hacerla inútil y dañosa y constituir racional motivo para abolirla. Pero en las cosas de la religión, la regla sería mucho más falsa, porque las leyes esenciales de la religión no están calculadas por los efectos parciales y temporales, ni se pliegan a las circunstancias, sino que tienden a plegarlo todo a ellas: emanan de autoridad inapelable, y es imposible al hombre sustituirlas por otras más convenientes. El ministerio eclesiástico, instituído por Jesucristo, es una de estas leyes; y el peor abuso que los hombres pueden hacer de este ministerio, es destruirlo en cuanto está de su parte, haciéndolo desaparecer en algún punto o por algún tiempo. El sistema de la Iglesia no es, ni debe ser, extirpar los abusos a toda costa, sino combinar la conservación de lo que es esencial, con la extirpación o con la disminución posible de los abusos; no imitando al artífice inexperto que rompe el instrumento para quitarle el moho. ¿Por qué existen abusos? Porque las pasiones inclinan al hombre al desorden. Pues por esto mismo dió Jesucristo autoridad a la Iglesia y estableció el ministerio sacerdotal; por esto mismo el ministerio es indispensable. Lo que la Iglesia quiere evitar, ante todo, es el mal horrible de un pueblo sin cristianismo y lo absurdo de un cristianismo sin sacerdocio. Necesario es que los ministros tengan de qué vivir; y para este fin existen dos medios. El pri-

mero sería elegir los sacerdotes exclusivamente entre los hombres provistos de bienes de fortuna; medio irracional y temerario, que restringiendo arbitrariamente la vocación divina a una sola clase de hombres, subvertiría por completo el orden del gobierno eclesiástico: el otro es mandar que el ministerio dé con qué vivir a quien lo ejerce; medio tan racional, que fué establecido por ley desde el principio del cristianismo: porque el sacerdote, sirviendo al altar, se inhabilita para ganar el sustento por otros medios. Luego los fieles deben suministrar el sustento a los ministros del altar: he aquí la ley. Pero entre los ministros, que son hombres, no faltará quien, dando a la avaricia lo que está destinado a la necesidad, use ilegítimamente del derecho cierto de recibir, extendiéndolo a cosas a que no es aplicable; y no faltará entre los fieles quien, de la idea verdadera, que es obra buena proveer al mantenimiento de los ministros, pase a dar a esta obra un valor que no tiene, atribuyéndole los efectos que pertenecen exclusivamente a otras obras indispensables, y sea generoso para dispensarse de ser cristiano: he aquí el abuso. Y como este abuso es contrario al espíritu y a la letra de la institución, el mejor medio de extinguirlo será acudir a la institución misma. Así lo han hecho repetidas veces aquéllos a quienes está encomendada la autoridad de hacerlo directamente. La historia eclesiástica atestigua a cada paso sus esfuerzos y con frecuencia sus triunfos; para no remontarnos más lejos, ejemplo es el Concilio de Trento citado a este propósito como prueba: muchos Papas y muchos Obispos desplegaron particular atención en este deber suyo: ¿cuánto no hizo

en este particular solamente San Carlos, sin separarse jamás de la doctrina de la Iglesia? Y en último caso, no han faltado en el clero católico hombres celosos y sinceros que alzasen la voz contra tales abusos y los corrigiesen donde podían. Todos los fieles pueden, en suma, remediar en parte los abusos de todo género, aunque no sea más que permaneciendo ellos mismos piadosos, vigilantes y observadores de la ley divina: porque es evidente que nacen los abusos donde los desean los hombres, y que los hombres los desean cuando se corrompen, y no amando la ley, se fingen otra; que el que se reforma a sí mismo, coopera a la reforma de todo el cuerpo a que pertenece.

Hemos admitido el hecho a fin de probar que no discurriría bien quien dedujese de él algo contrario a la religión; pero conviene ahora examinarlo: "El sacerdote, dice el ilustre autor, vive de los pecados y de los terrores del pueblo: el pecador moribundo prodiga, para pagar misas y rosarios, el dinero acumulado frecuentemente por medios inicuos: calma a peso de oro su conciencia, y se crea reputación de piadoso ante el vulgo."

Observaré de paso que, a lo que yo sé, jamás se ha hablado de retribuciones por rosarios; y, además, no siendo la recitación de éste parte del ministerio eclesiástico, si existiesen retribuciones no las percibirían necesariamente los sacerdotes.

Obsérvese también, y esto es mucho más importante, que no solamente es doctrina católica que para obtener perdón por el pecado de haber acumulado dinero por medios inicuos es condición necesaria la restitución, cuando sea

posible, y que destinarlo a otros usos, por santos que puedan ser, es engaño y persistencia en la injusticia, sino que esta doctrina se predica y conoce universalmente en Italia. No me atrevo a afirmar que no pueda existir algún ministro prevaricador que enseñe lo contrario; pero si alguno existiese, forma seguramente excepción tan rara como deplorable.

Sabido es cuántas restituciones se hacen por medio de sacerdotes. *¡Qué de restituciones y reparaciones hace la confesión entre los católicos!* [1] ¿Que los sacerdotes inducen entonces a que el hombre calme su conciencia a peso de oro? Pero este oro, que no hace más que pasar por sus manos, es testimonio de que, lejos de alterar la pureza de la religión por apropiárselo, enseña que no puede existir medio de expiación sino volviendo a donde injustamente se había quitado.

Verdad es que el sacerdote, cumpliendo su deber, procura excitar en los fieles el terror de los juicios divinos, aquel terror del que, por nuestra portentosa debilidad, todo nos distrae; terror santo que nos llama a la virtud; terror noble que nos hace considerar como la mayor desventura perder nuestro alto destino; terror que inspira valor, avezando al que lo tiene a no temer nada de los hombres. Pero después de haber excitado este terror con sus instrucciones, ¿existe acaso algún sacerdote que enseñe que el medio de vivir tranquilos es ser generoso con los ministros del altar? ¿Existe alguien

[1] *Que de restitutions, de réparations, la confession ne fait-elle point faire chez les catholiques?* J. J. Rousseau, Emilio, lib. IV, not. 41.

que haya oído jamás hablar así a uno solo? O por el contrario, ¿no dicen todos: *Levantaos, lavaos, quitad de los ojos de Dios la malignidad de vuestros pensamientos, cesad de obrar mal; aprended a hacer el bien, buscad aquello que es justo, socorred al oprimido, proteged al pupilo, defended a la viuda?* [1]

Verdad es que la avaricia puede ser objeto de lucro en las cosas más puras, sagradas y terribles, y (no lo diré con palabras mías, sino con las que profería reprobándolo un Obispo ilustre) *hacer de la sangre adorable de Jesucristo infame lucro* [2]; y aunque la Iglesia debe haber experimentado repugnancia en suponer tal prevaricación, ha debido hablar para prevenirla y para hacerla difícil y rara, si no imposible. El Concilio de Trento, después de haber declarado la doctrina perpetua de la Iglesia acerca del Purgatorio, el alivio que las almas detenidas en él reciben del sufragio de los fieles, y principalmente del aceptable sacrificio del altar; después de haber ordenado a los Obispos enseñar y mantener esta doctrina, añade: "Aquellas cosas que provienen de cierta curiosidad o superstición o saben a torpe ganancia, las prohiban como escándalos y tropiezos de los fieles" [3].

---

[1] *Levamini, mundi estote, auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis: quiescite agere perverse; discite benefacere; quærite judicium, subvenite oppresso, judicate pupillo, defendite viduam.* Isai., I, 16, 17.

[2] *Faire du sang adorable de Jésus-Christ un profit infâme.* MASILLON, Discursos sinodales, XIII. De la compasión a los pobres.

[3] *Cum catholica Ecclesia, Spiritu Sancto edocta, ex sacris litteris et antiqua Patrum traditione, in sacris con-*

No es momento éste para indicar cuáles sean estos tropiezos, ni de reprender a aquéllos que los ponen en el camino de la salvación: quizá no conviene tampoco que lo haga quien se encuentra destituído de toda autoridad. Negar los que existen o justificarlos con razones especiosas, presentar como necesario a la Iglesia lo que es desolación y vergüenza para ella, no es conveniente ni a mí ni a nadie, porque es cosa vil, falsa e irreligiosa. Y no creo faltar al asunto pasándolo en silencio; antes bien, persuadido estoy de haberlo tratado, tocando las razones por las cuales paréceme puede asegurarse que entre los abusos, demasiado reales por desgracia, no existe (moralmente hablando) el horrible de sustituir las liberalidades a los deberes y de comprar la conciencia a peso de oro.

La Iglesia ha hablado siempre por medio de los Concilios, de los Sumos Pontífices y de los Obispos: un ejemplo entre mil de celo y sinceridad en esta materia, puede verse en los discursos sinodales del Obispo anteriormente citado, de aquel elocuente Massillon, fiel intérprete de la ley divina [1]. El enemigo más ardiente y

---

ciliis, et novissimo in hac æcumenica synodo, docuerit purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari; præcipit sancta synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis patribus et a sacris conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique prædicari diligenter studeant. Ea vero quæ ad curiositatem quamdam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tamquam scandala et fidelium offendicula prohibeant. Conc. Trid. sess. XXV. Decreto de Purgatorio.

[1] Además del discurso citado, véase el IX: *De la avaricia de los sacerdotes.*

sutil de la Iglesia no descubrirá jamás con mayor vehemencia y mayor agudeza los horribles efectos de la avaricia que penetra en el corazón de un ministro del santuario; y el hijo más tierno y dócil de la Iglesia no los deplorará con gemidos más profundos, con mayor humildad, con deseo más intenso de que desaparezca esta deformidad.

Pero creemos que no es fácil poseer este espíritu de imparcialidad; antes bien parécenos que al juzgar los defectos de los sacerdotes, es muy fácil dejarse llevar por las prevenciones, y que éstas proceden del principio de aversión que todos tenemos, en grado muy alto, a su ministerio. Los que nos muestran el estrecho camino de la salvación, los que combaten nuestras inclinaciones, aquellos que, solamente con su hábito, nos recuerdan que existe un poder de atar y desatar, que hay un juez de que son ministros, un modelo para cuya predicación se encuentran instituídos; ¡ah! es demasiado preciosa al corazón corrompido la ocasión de hacerles sospechosos, para dejarla escapar; es demasiada la aversión de la carne y de la sangre a la ley, para que no se extienda también a aquéllos que la predican, para que no se desee poder decir que ellos mismos no la siguen, y que, por tanto, menos puede obligarnos a nosotros que la escuchamos de su voz. Esta aversión es en gran parte la que nos mueve a trocar en censura de todos lo malo que vemos en algunos de ellos, a decir que nada habría más respetable que su ministerio, si hubiese quien lo ejercitase dignamente, y a cerrar después los ojos cuando se presenta quien lo ejerce como deseamos, o a

murmurar de la virtud que no podemos negar. De aquí que, si en la celosa conducta de un sacerdote no puede suponerse avaricia, porque son demasiado evidentes su pobreza voluntaria y su generosidad, se explique su conducta por el deseo de dominar, de dirigir, de influir, de ser considerado. Si su conducta está lejos de toda intriga, si es tan franca y sencilla que no da lugar ni siquiera a estas interpretaciones, supónese fanatismo, celo inquieto e intolerante. Si su vida respira amor, tranquilidad y paciencia, atribúyese a preocupaciones, estrechez de entendimiento y falta de luces; última razón con la cual el mundo explica lo que es suma perfección de toda virtud y todo raciocinio.

Sí, existen sacerdotes que desprecian aquellas riquezas cuya vanidad y peligro predican; sacerdotes que tendrían horror a recibir dones del pobre y que se despojarían para socorrerlo; que reciben del rico con noble pudor y con interior sentimiento de repugnancia, consolándose, al tender la mano, con la idea de que muy pronto la abrirán para entregar al pobre aquella moneda que tan lejos está de compensar a sus propios ojos un ministerio que no tiene otro precio digno que la caridad. Estos sacerdotes pasan por medio del mundo oyendo los escarnios que se dirigen a su avaricia; podrían alzar la voz y mostrar sus manos puras y su corazón deseoso solamente de *aquel tesoro que no consume el moho*[1], avaro solamente de la salva-

[1] *Thesaurizate autem vobis thesauros in cœlo, ubi neque ærugo neque tinea demolitur.* Matt., VI, 20.

ción de sus hermanos; pero callan, son mofa del mundo y se alegran de ser *dignos de sufrir afrentas por el nombre de Cristo* [1].

[1] *Et illi quidem ibant gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati.* Act. Apost., cap. v, 41.

CAPITULO XI

DE LAS INDULGENCIAS

Mais l'on a considéré les indulgences gratuites celles que d'après les concessions des papes on obtient par quelque acte extérieur de piété, comme moins abusives; on ne sauroit toutefois en concilier l'existence avec aucun principe de moralité. Lorsqu'on voit, par exemple, deux cent jours d'indulgence promis pour chaque baiser donné a la croix qui s'eleve au milieu du Colisée, lorsqu'on voit dans toutes les églises d'Italie, tant d'indulgences plenières si faciles a gagner, ¿comment concilier ou la justice de Dieu, ou sa misericordie, avec le pardon acordé à une si foible pénitence, ou avec le châtiment réservé a celui qui n'est point à portée de le gagner par cette voie si facile? (Pág. 417).

Pero las indulgencias gratuitas, aquéllas que, según las concesiones de los Papas, se obtienen por algún acto exterior de piedad, hanse considerado como menos abusivas; sin embargo, no puede conciliarse su existencia con ningún principio de moralidad. Cuando se ve, por ejemplo, doscientos días de indulgencia concedidos por cada beso a la cruz alzada en medio del Coliseo; cuando se ve en todas las iglesias de Italia tantas indulgencias plenarias tan fáciles de ganar, ¿cómo conciliar la justicia o la misericordia de Dios, con el perdón concedido a tan ligera penitencia, o con el castigo reservado a aquél que no se encuentra al alcance de ganarlo por medio tan sencillo?

Preséntanse aquí naturalmente cuatro cuestiones:

1ª ¿Qué es la indulgencia eclesiástica?

2ª ¿Puede existir exceso en las concesiones de indulgencias?

3ª ¿Las concesiones excesivas van en contra del principio de la moralidad?

4ª Si no producen este efecto, ¿cuál es el que producen?

Para resolver estas cuestiones, en cuanto el asunto exige, bástanos recordar lo que la Iglesia enseña universalmente para instrucción de los fieles que quieren aprovechar las indulgencias, y lo que ella misma ha decidido para regla de aquéllos a quienes su divino fundador dió potestad para concederlas.

1º ¿Qué es la Indulgencia eclesiástica?

Tomaremos la definición del catecismo de la diócesis de Milán, que concuerda con todos los aprobados por la Iglesia. "Indulgencia es remisión de penitencias o penas temporales que han de satisfacerse por los pecados ya perdonados en cuanto al reato de la culpa y de la pena eterna" [1].

2º ¿Puede existir exceso en las concesiones de indulgencias?

Sin duda; el concilio IV de Letrán y el de Trento hablaron de este exceso, e indicaron u ordenaron el remedio.

3º ¿Las concesiones excesivas de indulgencias van contra el principio de la moralidad?

No, ciertamente. *La manera de dispensar las indulgencias,* dice Bossuet, *pertenece a la disciplina* [2]. Establecido esto, las concesiones excesi-

[1] *Aggiunta all'Esposizione della dottrina cristiana, cavata dal Catechismo romano:* Dell'Indulgenze.

[2] *Exposition de la doctrine de l'Église catholique.* Pár. VIII.

vas serán sin duda un abuso; pero los abusos de hecho no pueden alterar los principios de la moralidad, que no pertenecen a la disciplina, sino a la fe. Siendo todo principio de moralidad un dogma, solamente puede oponérsele un error dogmático. Veamos ahora, más en particular, cómo permanecen intactos los principios de moralidad a pesar de todo exceso posible en concesiones de indulgencias.

Lo esencial en primer grado para restablecer la moralidad del hombre caído en la culpa, es la rectitud, o más bien, enderezamiento de la voluntad y, por consecuencia, de las obras, cuándo y hasta dónde se extienda la facultad de obrar. La indulgencia, lejos de aminorar esta parte esencial, la supone y exige, puesto que no se concede sino a quien se ha perdonado la culpa, esto es, al hombre que se encuentra en estado de gracia; palabras que significan: amor de Dios y de sus mandamientos; dolor y detestación de los pecados cometidos; aversión al pecado, de cualquier clase que sea; amor al prójimo sin excepción; perdón de las ofensas recibidas; reparación de los daños causados; cumplimiento de todos los deberes esenciales; en suma conformidad del ánimo y de las acciones con la ley divina [1]. Hablando así digo cosas co-

[1] No debe entenderse aquí conformidad perfecta y de todos los momentos que excluya hasta la falta más ligera: esta perfección no se ha concedido a ningún descendiente de Adán, a no ser por don especialísimo, como a la Madre del Salvador. Necesario es recordar ahora la distinción entre culpas graves que hacen perder la gracia de Dios, y las veniales; distinción que admite, en otros términos, el autor que refutamos, como de sentido común. Véase cap. VI.

nocidas hasta del católico más rudo, con tal de que sea capaz de confesar; ya que la absolución en virtud de la cual el pecador vuelve al estado de gracia, no se da o no es válida sino con estas condiciones. Y digo al mismo tiempo cosas que implican una moralidad desconocida a los pensadores más sagaces y profundos del gentilismo, esto es, aquella moralidad manifestada por la revelación y que se extiende como objeto a todo el bien, y como regla, a todo hombre.

Con esta observación desaparece la equivocación que podría nacer de aquellas palabras: *¿Cómo conciliar la justicia de Dios con el perdón concedido a tan ligera penitencia?* Las obras a que va aneja la indulgencia de nada sirven para obtener el perdón de la culpa, por el cual el pecador queda reconciliado con Dios. Antes al contrario, este perdón, como se ha visto, es preliminar necesario para la consecución de la indulgencia, y se obtiene por aquellos medios sobrenatural y eminentemente morales de que hablamos en el capítulo anterior.

No se aplica, pues, la indulgencia, como también hemos visto, más que a la satisfacción de la pena temporal, debida por el pecado a la justicia divina, aun después de perdonada la culpa y la pena eterna. Y es la Iglesia la que enseña (no sin opositores ciertamente) que al pecador reconciliado queda esta deuda, y exige, como otra condición esencial para el restablecimiento en el estado de gracia (esto es, en un estado de moralidad sobrenatural), el reconocimiento de la deuda y el propósito sincero y firme de pagarla en cuanto pueda, en esta vida, con obras penitenciales, impuestas o libremente elegidas, y con aceptar pacientemente los casti-

gos temporales que Dios puede mandarle. Y no es que nuestras obras tengan ningún valor para esto, ni que podamos en manera alguna pagar por nosotros mismos la deuda contraída con la justicia infinita que hemos ofendido; sino que los méritos infinitos del Hombre-Dios, que nos consiguen el perdón de la culpa, son también los que dan a nuestras obras penitenciales valor que las hace aptas para pagar la deuda. La Iglesia, mandando o proponiendo algunas obras de éstas, les aplica de modo particular aquel valor, en virtud de la autoridad que le confirió Aquél mismo de quien procede todo mérito. ¿Pero trata tal vez con esto de restringir a estas obras toda la obligación y todo el trabajo de la penitencia? Para imaginar tal cosa, necesario sería no conocer nada de su enseñanza en esta materia. Citaré otra vez como muestra de esta universal enseñanza el catecismo mencionado antes, que a la pregunta: "¿Con qué espíritu he de procurar ganar las indulgencias?", responde:

"Haced primero por parte vuestra todo lo que podáis para satisfacer a Dios, ejercitándoos en toda obra de salud, y principalmente en las de mortificación, y misericordia con el prójimo. En seguida, conociendo que no podéis satisfacer bastante por vuestros pecados, ni con las penitencias impuestas por el confesor, ni con las vuestras espontáneas, y convencidos de no haber soportado con la debida paciencia y resignación los castigos con que Dios os ha visitado amorosamente para este fin, procurad con todo estudio ganar las Indulgencias, aprovechando de esta manera el espíritu caritativo de la Iglesia al concederlas."

Y he aquí cómo, al exigir cual condiciones indispensables la conversión del corazón y el deseo de satisfacer en cuanto se pueda a la justicia divina, deseo que no es sincero si no va acompañado de vida penitente; he aquí cómo no sólo la indulgencia en general, sino también la indulgencia más amplia concedida a la obra más pequeña, *se concilia con todos los principios de la moralidad.*

¿Pero cómo conciliar la misericordia de Dios con el castigo reservado al que no se encuentra al alcance de conseguir el perdón por este medio tan fácil?

Obsérvese que es casi imposible el caso de un fiel a quien esté cerrado todo camino para recurrir a las indulgencias de la Iglesia. Pero suponiendo este caso, la Iglesia está muy lejos de asegurar que se reserve castigo a este fiel. Dispensa los medios ordinarios de la misericordia que Dios le ha confiado, pero no intenta circunscribir esta misericordia infinita, ni piensa que *Aquél que levanta cuando y a quien le place* [1], no pueda conceder la indulgencia suma al sumo deseo de obtenerla por medio de la Iglesia, cuando esté cerrado el camino de pedirla por este medio.

4º Si las concesiones excesivas de indulgencias no van contra el principio de la moralidad, ¿qué otro efecto producen?

Un efecto dañoso ciertamente como todos los excesos; y no es necesario esforzarse en buscarlo, puesto que lo indica el Concilio de Trento. El efecto es enervar la disciplina. "El Sacrosan-

[1] *Quei che leva e quando e cui gli piace.* Dante. Purgatorio, II, 95.

to Sínodo... desea que, al conceder indulgencias, se use moderación, según la antigua y aprobada costumbre de la Iglesia, no sea que con la excesiva facilidad se enerve la disciplina eclesiástica" [1].

Efectivamente, "siendo las penas satisfactorias un como freno para pecar de nuevo, y teniendo eficacia para hacer a los penitentes más cautos y vigilantes en lo porvenir... y destruir los hábitos viciosos con acciones virtuosas opuestas", como enseña el mismo Concilio [2], la excesiva disminución de estas penas viene cuasi a hacerles perder esta ventaja; y la misma razón de previsora misericordia, porque se imponen no sólo como expiación, sino también como remedio y auxilio, aconseja moderación en conceder la indulgencia. ¿Pero hay exceso en los ejemplos citados y enumerados por el autor? No me toca decirlo, ni tampoco es necesario, habiéndose demostrado que las indulgencias están de acuerdo con los principios de la moralidad, que era precisamente la cuestión.

Sin embargo, no será en vano que hagamos observar otro ejemplo de acusaciones que se contradicen. La examinada recaía sobre la ligereza de las penitencias impuestas para satis-

---

[1] *Sacrosancta Synodus... in his (indulgentiis) tamen concedendis moderationem, juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem, adhiberi cupit; ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur.* Sess. XXV. Decr. de Indulg.

[2] *Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi freno quodam coercent hæ satisfactoriæ pœnæ, cautioresque et vigilantiores in futurum pœnitentes efficiunt... et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt.* Sess. XIV, cap. VIII. De satisfactionis necessitate ac fructu.

facer a la justicia divina; acusación en la cual se supone la obligación que queda al pecador, aun después de reconciliado, y la aptitud para ello de las obras penitenciales. Obligación y aptitud que los novadores antes citados, y especialmente Calvino, declararon vana imaginación, y más aún, *execrable blasfemia* [1] *y rapiña hecha a Cristo del honor que le pertenece siendo Él solo oblación, expiación y satisfacción por los pecados* [2]. ¡Arrebatar el honor a Cristo al decir que obras muertas por sí mismas, y padecimientos estériles para la salvación eterna, pueden, por su gloriosa victoria sobre el pecado, recibir vida y virtud! ¡Como si esto mismo no fuese confesar su infinito poder, y al mismo tiempo su bondad infinita! ¡o como si la Iglesia atribuyese a aquella obra y a aquellos padecimientos otro valor que el que tienen de Aquél *en quien vivimos, en quien merecemos y en quien satisfacemos!* [3] ¡Como si no fuese efecto natural, por decirlo así, del pacto celebrado en la Redención, entre la justicia y la misericordia, someter la venganza de la ofensa al mismo ofensor, y hacer del castigo sacrificio

---

[1] *Quod ergo suis satisfactionibus promereri se imaginantur reconciliationem cum Deo* (ya dijimos que esto es falso) *pœnasque redimere ipsius judicio debitas execrabilem ese blasphemiam, fortiter, sicuti est, asseveramus.* Calv. De necessitate reformandæ Eccles.

[2] *Quando ipse solus est Agnus Dei, solus quoque oblatio est pro peccatis, solus expiatio, solus satisfactio... Honor ille quem sibi rapiunt qui Deum placcare tentant suis compensationibus.* Id. Instit. III, IV, 26.

[3] *Ita non habet homo unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est; in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus.* Conc. Trid. Sess. XIV, cap. VIII.

voluntario! Y véase cómo la verdad arrastra algunas veces hacia ella hasta a los mismos que le vuelven resueltamente la espalda, y les obliga a acercársele, si no a reconocerla completa y como es. El mismo Calvino, interpretando aquellas palabras de San Pablo: *Suplo en mi carne a lo que queda de los padecimientos de Cristo* [1]; después de haber dicho que *esto no se refiere a expiación ni satisfacción de ninguna clase, sino a aquellos padecimientos con los que conviene que se prueben los miembros de Cristo, esto es, los fieles, mientras permanecen en la carne,* explica así el pensamiento: *Dice* (San Pablo) *que lo que queda de los padecimientos de Cristo, es el padecimiento que de continuo tiene en nuestros miembros, después de haber padecido una vez en sí mismo. Tanto honor nos dispensa Cristo, que considera como suyos nuestros padecimientos* [2].

¿Padece Cristo en sus miembros y estos padecimientos han de permanecer estériles sin virtud alguna de expiar? ¿Se digna Cristo considerarlos como suyos, y el Padre rechaza el ofrecimiento como injurioso a Cristo? ¿Y es *blasfemia execrable* decir que, por ésta, por esta sola e inefable concesión pueden unirse con los suyos y participar así de su infinito mérito?

Por lo demás, este argumento de los novadores en contra de la doctrina católica solamente tendría fuerza en contra de la suya, si tuviese

---

[1] *Adimpleo ea, quæ desunt passionum Christi, in carne mea.* Ad. Coloss., I, 24.

[2] *Dicit ergo (Paulus) hoc restare passionum Christi, quod in se ipso semel passus, quotidie in membris suis patitur. Eo nos honore dignatur Christus, ut nostras afflictiones suas reputet ac ducat.* Instit. III, V, 4.

alguna. En efecto, *para conservar íntegro y completo a Cristo el honor que le pertenece* [1], ¿dijeron acaso que la satisfacción que Él ofreció a la justicia divina por los pecados, se aplique por sí misma a todos los pecadores? No; solamente a los justificados, y justificados por su fe en la promesa. Y ¡cosa extraña! jamás advirtieron, en tan larga discusión y después de repetir tanto el mismo argumento, que el creer es acto humano, ni más ni menos que el obrar, y que, al imponer una condición en cuanto al efecto, hacían que éste dependiese en parte del hombre, esto es, de cada hombre en particular, para que se le aplicase aquella satisfacción, que era la única cosa discutida; puesto que la Iglesia nunca discutió la eficacia intrínseca, perfección, plenitud y superabundancia de aquella satisfacción. Aquella condición, repito, arrebataría verdaderamente el honor a Cristo, si el honor de Cristo hubiese de consistir, como aquéllos pretenden, en no dejar nada que hacer al hombre, al cual es dado *poderlo todo en Él* [2]. La Iglesia igualmente, lejos de enseñar semejante cosa y de atribuir al hombre honor ninguno que tenga principio en él mismo, reconoce de Cristo igualmente la fe y el valor de las obras; y lo glorifica y bendice por haber, con su omnipotente sacrificio, renovado todo el hombre, y hecho que, así como todas las facultades de éste pudieron servir a la desobediencia y perdición, así pudiesen todas también convertirse en instrumentos de reparación y mérito.

---

[1] *...ut integer et illibatus suus honor Christo servetur.* Ibid. IV, 27.

[2] *Omnia possum in eo qui me confortat.* Ad. Philip., IV, 13.

CAPITULO XII

SOBRE LAS COSAS QUE DECIDEN DE LA SALVACIÓN Y DE LA CONDENACIÓN

Le pouvoir attribué au repentir, aux cérémonies religieuses, aux indulgences, tout s'étoit réuni pour persuader au peuple que le salut ou la damnation éternelle dépendoient de l'absolution du prêtre, et ce fut encore peut-être là le coup le plus funeste porté à la morale. Le hasard, et non plus la vertu, fut appelé à décider du sort éternel de l'âme du moribond. L'homme le plus vertueux, celui dont la vie avoit été la plus pure, pouvoit être frappé de mort subite, au moment où la colère, la douleur, la surprise lui avoient arraché un de ces mots profanes, que l'habitude a rendus si communs, et que d'après les decisions de l'Église, on ne peut prononcer sans tomber en péche mortel; alors sa damnation étoit éternelle, parce qu'un prêtre ne s'étoit pas trouvé présent pour accepter sa pénitence, et lui ouvrir les portes du ciel. L'homme le plus pervers, le plus souillé de crimes, pouvait au contraire éprouver un de ces retours momentanés à la vertu, qui ne sont pas étrangers aux cœurs les plus dépravés; il pouvait faire una bonne confession, une bonne communion, une bone mort, et être assure du paradis. (pág. 417-418).

La eficacia atribuída al arrepentimiento, a las ceremonias religiosas, a las indulgencias, todo concurrió a persuadir al pueblo de que la salvación o condenación eterna dependían de la absolución del sacerdote, y tal vez fué éste el golpe más funesto descargado sobre la moral. La casualidad y no la virtud quedó encargada de decidir el eterno destino del alma del moribundo. El hombre más virtuoso, aquél cuya vida fué más pura, po-

día sucumbir de muerte repentina, en el momento en que la cólera, el dolor o la sorpresa le habían arrancado una de esas palabras profanas que la costumbre ha hecho comunes, y que, según las decisiones de la Iglesia, no pueden pronunciarse sin incurrir en pecado mortal; su condenación es eterna, porque no se ha encontrado presente sacerdote que acepte su penitencia y le abra las puertas del cielo. El hombre más perverso, el más cargado de crímenes, puede, por el contrario, experimentar uno de esos regresos momentáneos a la virtud, que no son extraños a los corazones más depravados; puede hacer buena confesión, buena comunión y buena muerte, y quedarle asegurado el paraíso.

La mayor parte de estas objeciones recaen sobre la doctrina defendida y explicada en el capítulo IX, al cual, por consiguiente, nos remitimos, no haciendo aquí otra cosa que raciocinar acerca de algunas suposiciones. La errónea opinión de que la salvación o condenación eterna depende de la absolución del sacerdote es desconocida en Italia, donde se cree, como en toda la Iglesia, que la salvación depende de la misericordia de Dios y de los méritos de Jesucristo, aplicados al alma que ha conservado la inocencia adquirida en el bautismo, o que la ha recuperado con la penitencia. La autoridad del sacerdote para absolver de los pecados está tan claramente fundada en las palabras del Evangelio, que basta repetirlas para llevarla a la evidencia. *A los que perdonareis los pecados, les serán perdonados; y a los que se los retuviereis, les quedarán retenidos* [1]. Pero nadie ha entendido jamás que dependiera la salvación de la absolución, hasta el punto de que no pueda

[1] *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt.* Joan., XX, 23.

esperarla el que se encuentra privado de recibir tan insigne beneficio. Además de que el hombre puede conservar por toda su vida la inocencia, no cometiendo culpa alguna de aquéllas que le hacen enemigo de Dios (y aunque el mundo no los distinga, no han cesado de existir justos que pasan por él sin participar de sus obras), la Iglesia enseña, y todos los católicos creen, que Dios acepta la penitencia a que solamente falta la absolución, pero que no carece del deseo de ella, ni de contrición. Dando a los ministros la autoridad de absolver ¿habría querido Él mismo hacer algunas veces imposible el perdón? Y los dones que concedió a la Iglesia, ¿pueden nunca ser disminución de su omnipotencia y misericordia? Y porque se digna emplear la mano del hombre, *¿quedará la suya acortada de manera que no pueda salvar* [1] a los que ha convertido para sí?

Mas aunque hubiese nacido esta falsa suposición, no podía seguramente proceder de la primera ni de la tercera razón aducidas. No *de la eficacia atribuída al arrepentimiento,* porque esta eficacia haría menos necesaria la absolución al alma que ya ha vuelto a Dios; ni *de la eficacia atribuída a las indulgencias,* porque, como ya hemos dicho, nadie les atribuyó jamás la de salvar de la condenación eterna. En cuanto a las ceremonias religiosas no hablo, porque ignoro a cuáles se quiere aludir terminantemente aquí.

Tan lejos está la Iglesia de sospechar que *la casualidad, y no la virtud, pueda decidir de la*

[1] *Ecce non est abbreviata manus Domini, ut salvare nequeat.* Isai., LIX, 1.

suerte eterna del alma del moribundo, que ni siquiera conoce la palabra *casualidad.* No depende del acaso el encontrarse o no en estado de gracia, ni el morir en un momento y no en otro. Si el hombre virtuoso cae en pecado, no es efecto de la casualidad, sino de su voluntad pervertida; si muere en pecado, es juicio terrible y justo.

La Iglesia no supone que haya algún pecado mortal compatible con la conservación de la virtud: de aquí que, si el justo pasa a ser pecador, es precisamente la virtud, esto es, el abandono de la virtud, lo que decide de la suerte de su alma. *La justicia del justo no lo libertará en el día en que peque* [1].

Pero no se comprende bien el espíritu de la Iglesia, ni tampoco se da, a mi parecer, idea exacta de la naturaleza del hombre, si se supone que con tanta facilidad decaiga de la justificación realmente adquirida; si quiere creerse que la consecuencia natural *de la vida más pura* sea una muerte impenitente y la condenación eterna. Verdad es que el justo puede caer: la Iglesia se lo recuerda para que vigile y sea humilde, para que tema y espere, porque es una verdad. ¿Por ventura sería esta vida de prueba si no pudiese caer? Si no pudiese ser vencido, ¿dónde existiría el combate? Si no necesitase en cada momento el auxilio divino, ¿debería acaso orar? Pero la Iglesia quiere quitar al justo la presunción, no la confianza. ¡Cómo! esta Iglesia que a todas horas habla al pecador de arrepentimiento y perdón, de penitencia y de consuelo, que le recuerda los felices

[1] *Ezech. Loc. cit.*

días que se pasan en la casa del Padre, ¿querría en seguida contristar a los inocentes representándoles su estado como destituído de solidez y de apoyo? Como ha podido observarse ya, la Iglesia no aconseja la esperanza, sino que la manda. Dice a todos que *obren la salvación con temor y temblor* [1]; pero dice también que *Dios es fiel y no permitirá que seamos tentados más allá de nuestras fuerzas* [2]; y no cesa de repetir a los justos, que *quien principió en ellos la obra buena, la perfeccionará hasta el día de Cristo Jesús* [3].

Las decisiones de la Iglesia acerca de que *se incurra en pecado mortal pronunciando algunas palabras profanas que el uso ha hecho tan comunes,* no las cita el autor, ni yo las conozco, y necesario sería conocerlas para hablar de ellas. La Iglesia es tan mesurada en estas distinciones de pecados, su lenguaje es tan precavido, que importaría mucho ver cómo había podido descender a estos particulares, y tratarlos con la autoridad y dignidad que le son propias. De todos modos, el justo de la Iglesia, nutrido con pensamientos santos y generosos de la otra vida, avezado a vencer los ímpetus sensuales de todo linaje, atento a regular con la razón y la prudencia todos sus actos; el justo de la Iglesia tiene *la guardia de la boca* [4]. En

---

[1] *Cum metu et tremore vestram salutem operamini.* Paul. ad Philip., II, 12.

[2] *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis.* Paul., 1ª ad Corinth., X, 13.

[3] *Confidens hoc ipsum, quia qui cæpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu.* Paul. ad Philip., I, 6.

[4] *Pone, Domine, custodiam ori meo.* Ps. CXL, 3.

tiempos de calma y silencio de las pasiones fortífica el ánimo contra la cólera, contra el dolor; ruega a fin de estar siempre tan vigilante sobre sí mismo, que no exista sorpresa para él; si cae, acude a humilde, nueva y más intensa oración. No sé quién podrá enseñar que *una de esas palabras* destruya el reino de Dios en un alma; pero es verdad que donde reina Dios, el lenguaje es puro y mesurado, y que la Iglesia no quiere educar a los hombres ni para ceder a aquello que una *costumbre* cualquiera haya hecho común, ni para que se sirvan de expresiones apasionadas, sin discreción, objeto ni dignidad.

Últimamente, en cuanto *al regreso momentáneo del perverso a la virtud* hemos hablado bastante y tal vez demasiado en el cap. IX.

CAPITULO XIII

SOBRE LOS PRECEPTOS DE LA IGLESIA

Ce ne fut pas tout: l'Église plaça ses commandements à côté de la grande table des vertus et des vices, dont la connoissance a été implantée dans notre cœur. Elle ne les appuya point par une sanction aussi redoutable que ceux de la Divinité, elle ne fit point dépendre le salut éternel de leur observation; et en même temps elle leur donna une puissance que ne purent jamais obtenir les lois de la morale. Le meurtrier, encore tout couvert du sang qu'il vient de verser, fait maigre avec dévotion, tout en méditant un nouvel assassinat... car plus chaque homme vicieux a été régulier à observer les commandements de l'Église, plus il se sent dans son cœur dispensé de l'observation de cette morale céleste, à laquelle il faudroit sacrifier ses penchants dépravés... (Pág. 419).

No fué esto todo: la Iglesia colocó sus mandamientos al lado de la gran tabla de las virtudes y vicios, cuyo conocimiento está grabado en nuestro corazón. No los apoyó con sanción tan terrible como los de la Divinidad, no hizo depender la salvación eterna de su observancia; y al mismo tiempo les dió una fuerza que jamás pudieron obtener las leyes de la moral. El asesino, todavía cubierto con la sangre que acaba de derramar, se abstiene con devoción de comer carne, al mismo tiempo que medita otro asesinato... porque cuanto más puntual ha sido el vicioso en observar los mandamientos de la Iglesia, más dispensado se cree en su corazón de la observancia de esta moral celestial, a la que tendría que sacrificar sus degradadas inclinaciones...

Examinemos brevemente las dos aserciones preliminares, y después hablaremos de las relaciones de estos preceptos eclesiásticos [1] *con la ley de la moral.*

1º La Iglesia no impone precepto que no prescriba acción virtuosa por sí misma, que no sea medio para purificar, elevar y santificar el ánimo; para cumplir, en suma, la ley divina. Si se niega esto, necesario es aducir los preceptos de la Iglesia que sean viciosos o indiferentes; si se concede, ¿cómo podrá decirse que *ha puesto sus preceptos al lado de la gran tabla de los vicios y de las virtudes?*

Que *el conocimiento de la gran tabla de las virtudes y vicios esté impreso en nuestro corazón,* es cuestión accidental ahora, y, en último caso, no está planteada en términos bastante claros, como generalmente sucede con las que se proponen por medio de metáforas. Tomada en el sentido más claro, parece que querría decir la tal proposición que el hombre haya recibido de la naturaleza (sea el que quiera el medio y el modo) conocimiento claro, completo, inalterable, de lo que es virtud y de lo que es vicio. Admitido lo cual, toda doctrina sobrenatural y revelada resultaría superflua y, por lo tanto, falsa; y además carecería de fundamento, como de motivo todo precepto religioso: puesto que, teniendo el hombre en su co-

[1] Es indudable que el autor no ha querido hablar, precisamente, de aquéllos que, en sentido estricto y en lenguaje catequístico, se llaman *Mandamientos de la Iglesia,* sino del conjunto de prácticas mandadas o aprobadas por ella, y en este sentido los tomaremos nosotros también.

razón aquella *gran tabla*, ¿para qué ni con qué autoridad se dieron las del Sinaí? Pero esta suposición está en pugna abierta con el hecho, no menos que con la revelación, como prolijamente se dijo en un capítulo anterior. Mas si se quiere decir sencillamente que exista en el hombre, dotado como está de inteligencia y voluntad, facultad de discernir el bien y el mal moral, facultad, sin embargo, no solamente limitada por su propia naturaleza, sino que también (y conocido es por qué) debilitada y oscurecida, hasta el punto de tomar con demasiada frecuencia el mal por el bien, el bien por el mal, y de abrazarse al mal y rehuir el bien hasta conociéndolo, como los hechos demuestran demasiado; y si se admite a la vez que exista una religión revelada por Dios precisamente para dirigir y ayudar a la inteligencia en el discernimiento del bien y del mal y a la voluntad en la elección, necesario será decir en este caso que uno de los caracteres esenciales e indispensables de esta religión debe ser la promulgación de preceptos, y promulgación con autoridad sobrenatural como su origen.

2º Y así lo ha hecho la Iglesia: ha robustecido sus preceptos con la misma sanción que tienen los de Dios, porque ella misma es de Dios, y obrando de otra manera se apartaría de la autoridad que le confirió Aquél que dijo: *El que no oye a la Iglesia, sea considerado como gentil y publicano*[1]. ¿Qué serían preceptos sin sanción? ¿y qué otra sanción podría darse a preceptos que atañen también, y principal-

[1] *Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Matt., XVIII, 17.

mente, a la voluntad? La Iglesia, pues, como en otro lugar se dijo, hace depender la salvación de la observancia de sus preceptos, cuya transgresión no puede proceder más que de corazón indócil o poco cuidadoso de aquella vida que se da a quien la aprecia, a quien suspira por ella, a quien la busca por los medios que Jesucristo señaló [1]. Ésta es su doctrina perpetua, tan manifiesta y universal, que a todas horas puede dar testimonio de ella cualquier católico.

Pero lo que debe examinarse esencialmente es el efecto que se atribuye a estos preceptos, el de ser cuasi horrible sustitución a la ley eterna de la moral, y excusa para faltar a ella sin remordimiento: éste es el punto de vista, y punto de vista único, desde el que se considera en el texto. Dos cosas hemos de considerar aquí: el hecho, y la dependencia de éste de los principios constitutivos de la Iglesia.

El hecho es parte importantísima de estadística moral. Y he aquí las máximas que, según mi parecer, deben tenerse a la vista, y las investigaciones que deben hacerse para venir en conocimiento de aquél.

La religión solamente manda cosas santas: creo fuera de toda discusión este punto. Luego la verdadera y completa fidelidad a la religión es incompatible con cualquier delito; luego el hombre que quiere ser vicioso, no pudiendo conciliar sus acciones con la religión cual es, tiende a abandonarla o a alterarla, tiende a la irreligión o a la superstición. En el primer ca-

[1] No se olvide la distinción entre transgresiones mortales y veniales, que se aplica tanto a los preceptos de la Iglesia como a los de Dios.

so, su aversión a los preceptos que no quiere observar le lleva a desear que sean meras ficciones humanas, y el despecho de haberlos violado cambia algunas veces el deseo en persuasión.

También puede caer en otra especie de obcecación. Sabe que los delitos le excluyen de la herencia de los justos; pero no puede dejar de creer en la promesa, y no quiere renunciar a ella; esfuérzase en olvidar que *el que ha violado un precepto, ha violado toda la ley* [1], y querría ser fiel en aquellos puntos que no le imponen el sacrificio de sus pasiones más fuertes. Sabe también que es acto de deber la observancia de ciertos mandatos, y observándolos se persuade confusamente de no estar por completo fuera del orden y de tener todavía un pie en el camino de la salvación: parécele que realiza algunos actos que Dios le manda, y la oscuridad de su mente puede llegar algunas veces al punto (porque ¿hasta dónde no llega el entendimiento impulsado por las pasiones?) de creer que estos actos, aunque no acompañados del amor a la justicia, le sirvan como de manera de expiación, tomando por sentimiento religioso lo que no es otra cosa que ilusión voluntaria de impiedad.

Ahora bien; para decidir si entre los delincuentes habituales en Italia sea más frecuente el desprecio de la religión o esta superstición, cualquiera conoce qué clase de investigaciones convendría hacer: visitar las prisiones; ver si los que en ellas están por graves delitos alimen-

[1] *Quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Jac., II, 10.

tan respeto a la Iglesia o si hablan de ella con escarnio; preguntar a aquéllos que diariamente les examinan y observan; preguntar también a los párrocos (en el caso de que no se les tenga por sospechosos de parcialidad) si aquéllos que se han abandonado al mal vivir se distinguían en la observancia de los preceptos eclesiásticos; tomar, en suma, los informes más exactos. No pudiendo hacer yo todo esto, me limitaré a exponer mi opinión, aquélla que he formado, por la tendencia que todos tenemos a formular juicio general acerca de hechos del mismo género, aunque los datos que tengamos no lleguen al número ni a la certeza que serían necesarios para demostrar la verdad. Paréceme, pues, que entre los que recorren en Italia el deplorable camino del delito, existe, en nuestros días, poca o ninguna superstición, y sí mucho descuido o mucha ignorancia de las cosas religiosas. Y no alcanza a hacerme renunciar a esta opinión que el ilustre autor haya manifestado la opuesta; porque, por mucho peso que tenga su autoridad, una decisión sobre un conjunto de hechos no puede admitirse si no se presenta acompañada de numerosas pruebas y numerosos raciocinios. Bien sé que muchos extranjeros hacen una excepción para Italia, aceptando sin examen cuanto pueda atribuírsele en achaque de superstición; pero no estoy persuadido de la bondad de este método. Lejos me encuentro de pretender imponer mi opinión a los demás, pero la someto al juicio de aquéllos que hayan podido hacer suficientes observaciones sobre este hecho.

A pesar de que no se trata aquí de defender a Italia, sino a la religión, no puede menos de

protestarse de paso contra la interpretación que podrán hacer del ejemplo que aduce el autor, aquellos extranjeros que están habituados a creer todo lo malo que cuentan de esta pobre Italia, los cuales, oyendo hablar de asesinos que observan abstinencia, podrán formar en el acto la idea de que Italia se encuentra llena de hombres que viven entre sicario y cartujo. Si por extraño caso este libro cayese alguna vez en manos de uno de estos extranjeros, examine si es exagerada pretensión la de pedir que se hagan otras investigaciones antes de formular tal idea de una nación.

Mas, para venir a la relación de estos hechos con los principios de la Iglesia, la impresión que, en honor de la verdad y de la religión, importa ante todo destruir, es aquélla que puede nacer contra los preceptos eclesiásticos y contra su espíritu, al ver presentados estos preceptos como en lucha con las leyes de la moral; al ver puestos juntos abstinencia y asesinato, y (en otros ejemplos que he considerado inútil transcribir) culto de las imágenes y libertinaje, ayuno eclesiástico y perjurio, como si estas cosas fuesen en cierto modo causas y efectos; al ver establecida en el corazón del hombre vicioso cuasi progresión paralela de fidelidad a los preceptos eclesiásticos y de maldad. No, no existe conexión alguna entre estas cosas, son ideas y palabras que recíprocamente se repelen; no hay lado por que se toquen, mediando entre ellas la distancia que separa al bien del mal. No; la Iglesia jamás ha propuesto sus preceptos en sustitución de las leyes de la moral: no podían imaginarse preceptos más conducentes a la verdadera, completa y eterna moral: creerse

dispensado de ésta, observando exteriormente algunos de aquéllos, no puede ser en la mente del cristiano otra cosa que demencia irreligiosa, y demencia de este género siempre debe haber sido rara.

Porque una cosa es que hombres perversos, atropellando aquellos gravísimos preceptos de los que depende la conservación del vivir social, hayan guardado fidelidad exterior a los que la Iglesia ha dado para facilitar el cumplimiento de toda justicia; y otra que esta misma fidelidad les haya impulsado a atropellar los primeros. Han observado la parte más fácil de la ley; han cometido solamente aquellas culpas que no supieron negar a su corrompida naturaleza; no han añadido el desprecio de unos preceptos a la violación de otros, porque este desprecio no tenía para ellos atractivo bastante para hacerles reos en esto también: he aquí toda la historia de su ánimo. Si es verdad que existe *hombre vicioso que se crea tanto más dispensado de la moral, cuanto más observador sea de los preceptos de la Iglesia,* búsquese en las máximas y preceptos de la misma el fundamento de este su sistema; señálese en ellos el punto de donde partió para llegar a delirio semejante; dígase qué instituciones podrían ser capaces de mantener en el orden una mente y un corazón cual se suponen en este hombre. *¡El asesino observa abstinencia con devoción!* ¡Ah! ¡cuán lejos está este sentimiento, que reúne el sacrificio y el amor, del corazón donde está resuelta la muerte de un hermano! *¡Observa abstinencia!* ¿Pero cuando la Iglesia le ha dicho: sé parco, renuncia en ciertos días a ciertos manjares para vencer la humillante inclinación de

la gula, para mortificar tu cuerpo, ha añadido a continuación: y hecho esto podrás asesinar? ¿O porque existen hombres que quieren ser homicidas, la Iglesia no habrá de mandar a nadie que sea parco? ¿No habrá de imponer penitencias por temor de alentar al pecado? ¿Qué importa que dos preceptos sean diversos, si no se contradicen? Imposible es imaginar una moral, una regla de vida, en la que no haya obligaciones de diferente género y de diferente importancia: la moral perfecta será aquélla en que todas las obligaciones procedan de un principio, estén encaminadas a un solo fin, y que éste sea santísimo; y así precisamente es la moral de la Iglesia.

¿Y puede creerse que este fin no lo obtenga jamás? En el texto que examinamos solamente se indica una de las posibles relaciones de los preceptos de la Iglesia con la moral; la observancia de éstos combinada con la persistencia en el delito. Un conjunto de preceptos meditados, promulgados, venerados por una sociedad como la Iglesia, ¿no había de merecer atención sino por la obediencia de algún homicida, de alguna prostituta, de algún perjuro? Los católicos virtuosos ¿no son, pues, observadores de los preceptos eclesiásticos? O si lo son, ¿esta observancia no tendrá ningún efecto sobre su conducta? Ni la abstinencia, tan eficaz para libertar al ánimo de las tendencias sensuales; ni el culto de las imágenes, que, aplicándolo a las cosas celestiales, se vale de la fuerza de los sentidos, tan poderosa en sí misma para separarlo de ellas; ni la obediencia voluntaria y noble, que, haciendo preferir lo que está mandado a lo que podría elegirse, acostumbra tan admira-

blemente al hombre a dominarse a sí mismo, ¿no producirían jamás los efectos que fueron objeto del legislador y tan connaturales con ellos? ¿No existirá católico *que sea tanto más fiel o aquella moral celestial a la que deben sacrificarse las inclinaciones corrompidas, cuanto más observador sea de los preceptos de la Iglesia?* Pero el mundo mismo atestigua que existen, aunque no sea más que burlándose de sus escrúpulos; el mundo, que les compadece tanto por el temor que tienen de causar daño al prójimo de hecho o de palabra, de faltar al más pequeño deber de caridad, como por el de hacer uso de un manjar prohibido.

Quitad los preceptos de la Iglesia; ¿tendréis menos delitos? No; pero tendréis menos sentimientos religiosos, menos obras independientes de impulsos y fines temporales, y dirigidas al orden de perfeccionamiento para que ha sido criado el hombre; orden que tendrá su realización en la otra vida, y hacia el cual todos estamos obligados a caminar en la presente. La historia abunda en malvados que estaban muy lejos de observar estos preceptos y de practicar ningún acto de piedad. Los ejemplos que se encuentran en ella de vida mezclada de acciones perversas y de actos religiosos impulsados por un sentimiento cualquiera y no por fines humanos, tienen especial celebridad. Y con razón; porque la amalgama de cosas tan contrarias, como son perversidad y prácticas cristianas, la permanencia de cierto respeto a aquella religión que solamente manda el bien, en un corazón que se decide al mal, siempre es contradicción notable y triste fenómeno de la naturaleza humana. Luis XI honraba supersticio-

samente, como dice Bossuet [1], una imagen de la Virgen: ¿quién lo ignora? Pero si Luis XI, así como por furor de dominio violó tantas leyes divinas y eclesiásticas, de humanidad, de justicia y de buena fe, hubiese violado también todas las leyes puramente eclesiásticas, ¿puede creerse que habría sido mejor por esto? ¿Habría perdido un aliciente para el mal, o no más bien el último freno? Haciéndolo así, ¿no habría lanzado de su corazón todo sentimiento de piedad, de orden, de sujeción y de fraternidad? Algunos historiadores aseguran que hizo envenenar a su hermano el duque de Guienne, y se refiere que le oyeron pedir perdón a aquella imagen. Esto solamente demostraría que la vista de una imagen sagrada despertaba en él remordimientos; que en aquel instante se encontraba transportado a la contemplación de un orden de cosas en el que la ambición, la razón de Estado, la seguridad, las ofensas recibidas no excusan los delitos; que ante la imagen de aquella Virgen, cuyo nombre despierta los sentimientos más tiernos y nobles, comprendía el horror del fratricidio.

Si entre ciento existe un homicida que observe abstinencia, ese hombre espera aún en la misericordia, y alguna misericordia conservará todavía en el corazón; en él existe un resto de terror a los juicios de Dios, y un lado accesible al arrepentimiento, un recuerdo de virtud y de cristianismo. El malvado piensa alguna vez que existe un Dios que premia y que castiga; si perdona a un suplicante, si voluntariamente pone tregua en sus delitos, y sobre todo, si algún

[1] *Abrégé de l'Histoire de France*, lib. XII, año 1472.

día vuelve a la virtud, deberá atribuirlo a este pensamiento.

Debemos adelantarnos aquí a una objeción. La superstición que hace confiar en el cumplimiento de ciertos preceptos, o en el uso de ciertas prácticas piadosas como equivalencia a otros deberes esenciales, es argumento frecuentísimo de queja y reconvención en las predicaciones de los sacerdotes católicos: diráse, pues: el mal existe y es muy común.

Para comprender la inmensa diferencia que existe entre el mal que éstos combaten y aquél de que hemos hablado hasta ahora, necesario es distinguir dos grados, o, por mejor decir, dos géneros de bondad: aquélla con la que se contenta el mundo, y la que exige el Evangelio y predican sus ministros. Por interés y tranquilidad suya, el mundo quiere hombres que se abstengan de delitos (sin renunciar a aprobar aquéllos que pueden ser provechosos a algunos), y ejerciten virtudes útiles temporalmente a los demás: el Evangelio quiere esto mismo y además el corazón. *La evitación de desórdenes no hace cristianos, sino las virtudes del Evangelio practicadas; no las costumbres irreprensibles ante los ojos de los hombres, sino el espíritu de Jesucristo crucificado* [1].

Los sacerdotes católicos predican contra la falta de este espíritu y contra la creencia de que puedan suplirle prácticas externas de religión; que viviendo para el mundo y no cui-

---

1 *Ce ne sont pas les désordres évités qui font les chrétiens, ce sont les vertus de l'Évangile pratiquées; ce ne sont pas des mœurs irréprochables aux yeux des hommes, c'est l'esprit de Jésus-Christ crucifié.* Massillon, Sermón del jueves de la segunda semana de Cuaresma.

dándose o no recordando el fin sobrenatural que debe animar las acciones del cristiano, se crea serlo con el sencillo cumplimiento de ciertos preceptos, que solamente tiene valor cuando nace del corazón. Pero aquéllos a que se dirigen estas censuras son hombres de quienes el mundo nada tiene que decir; son los mejores entre sus hijos, y si la Iglesia no está contenta de ellos, es porque mira a un orden de santidad que ninguno conoce; es porque no teniendo otro interés que la salvación de los hombres, quiere las virtudes que perfeccionan a quien las practica, y no solamente aquéllas que son útiles a quien las predica. No basta a la Iglesia que los hombres no se maten unos a otros; quiere que todos tengamos corazón fraternal, quiere que se amen en Jesucristo, y nada puede suplir ante ella a este sentimiento: todo acto de culto que proceda de corazón destituído de caridad, es a sus ojos falso y supersticioso. La superstición que concilia el homicidio y el perjurio con la obediencia a los preceptos, es una monstruosidad que, me atreveré a decirlo, no necesita ser combatida.

Y si por acaso se encontrase algún ejemplo, ¿qué reflexiones útiles podrían fundarse en él? ¿qué sentimientos deberían inspirar los preceptos de la Iglesia aunque viésemos al mayor delincuente observarlos con escrupulosidad? Podemos decirlo con entera confianza porque lo enseñó el que no puede equivocarse. *¡Ay de vosotros, hipócritas Escribas y Fariseos, que pagáis el diezmo de la menta, del eneldo y del camino, y habéis abandonado lo más esencial de la ley, la justicia, la misericordia y la fe!* Así reprendía el Hijo de Dios. ¡Y qué contras-

te entre la importancia de los preceptos despreciados y los seguidos! Pero obsérvese la enseñanza que da a aquellos ilusos. No muestra desprecio al sencillo precepto (ni siquiera al escrúpulo en su cumplimiento)[1], aunque lo compare con lo más grave que tiene la ley; y para que la consideración de la justicia, de la misericordia y de la fe no haga concebir desprecio por aquel precepto; para que se vea que el mal está en la transgresión y no en la obediencia, que todo lo que está mandado es sagrado, que todo lo que es piadoso es útil, añade: *Estas cosas debían hacerse sin omitir aquéllas*[2].

[1] *La ley no mandaba pagar el diezmo de las hierbas de poca importancia.*—Mons. Martini, nota al pasaje citado.

[2] *Væ vobis, Scribæ et Pharisæi hypocritæ, qui decimatis mentham et anethum et cyminum, et reliquistis quæ graviora sunt legis, judicium, et misericordiam, et fidem: hæc oportuit facere, et illa non omittere.* Matth., XXIII, 23.

CAPÍTULO XIV

DE LA MALEDICENCIA

La morale proprement dite n'a cependant jamais cessé d'être l'objet des prédications de l'Église; mais l'intérêt sacerdotal a corrompu dans l'Italie moderne tout ce qu'il a touché. La bienveillance mutuelle est le fondement des vertus sociales: le casuiste, la réduisant en precepte, a déclaré qu'on péchoit en disant du mal de son prochain; il a empêché chacun d'exprimer le juste jugement qui doit discerner la vertu du vice; il a imposé silence aux accents de la vérité; mais en accoutumant ainsi à ce que les mots n'exprimassent point la pensée, il n'a fait que redoubler la secrète défiance de chaque homme à l'égard de tous les autres. (Pág. 415-420).

Sin embargo, nunca ha cesado de ser objeto de las predicaciones de la Iglesia la moral propiamente dicha; pero en la Italia moderna el interés sacerdotal ha corrompido cuanto ha tocado. La mutua benevolencia es fundamento de todas las virtudes sociales; el casuista, reduciéndola a precepto, declaró que se peca hablando mal del prójimo; impidió a cada cual la expresión del juicio justo que debe distinguir la virtud del vicio; impuso silencio a los acentos de la verdad; pero al acostumbrar de esta manera a que las palabras no expresasen el pensamiento, no hizo otra cosa que aumentar la desconfianza que cada hombre tiene respecto de los demás.

La doctrina que prohibe hablar mal del prójimo es tan manifiestamente de la Iglesia, que en este punto los casuistas que la han profesa-

do pueden llamarla francamente fiadora suya. Si se preguntase a la Iglesia qué razones la impulsaron a convertirla en precepto, contestaría que no lo ha dado, sino recibido; que además de estar conforme con toda la doctrina evangélica, en los dos Testamentos se intima expresamente y con frecuencia. He aquí, por razón de la brevedad, una sola prueba: *No os equivoquéis... los maldicientes no poseerán el reino de Dios* [1].

¿Será necesario justificar esta sentencia? ¿Quién sería osado a sostener la contraria?

Un cargo se le hace en el texto, y es *que impide a cada cual expresar el juicio justo que debe discernir la virtud del vicio; impone silencio a la verdad, y aumenta la desconfianza entre los hombres.* Pero, de seguro, el ilustre autor no querrá que se contemple por un lado solo una cuestión compleja y multiforme. Aunque un precepto fuese obstáculo para algún bien, justo es pesar todos sus efectos y poner en la balanza el mal que previene: porque sería cosa muy singular que una prohibición que tiene por objeto que los hombres se traten bien recíprocamente, no fuese impedimento más que para cosas útiles.

El amor a la verdad, el deseo de discernir en justicia la virtud del vicio, ¿son acaso los motivos principales y comunes que determinan a hablar mal del prójimo? ¿Y es por ventura el efecto ordinario poner la verdad en claro, honrar la virtud y hacer abominable el vicio?

---

[1] *Nolite errare... neque maledici... regnum Dei possidebunt.* 1ª a los Corint., VI, 9, 10.

Una sencilla mirada a la sociedad convence en seguida de lo contrario, haciendo ver los motivos verdaderos, los caracteres exactos y los efectos comunes de la maledicencia.

¿Por qué, en las conversaciones ociosas de los hombres, en las que la vanidad de cada cual, que quisiera que se ocupasen los otros de él, encuentra obstáculo en la vanidad ajena que tiende al mismo fin, en las que se combate con destreza, y algunas veces a viva fuerza, para conquistar aquella atención que tan difícilmente se quisiera conceder; por qué, repito, consigue con tanta facilidad conciliársela aquél que desde las primeras palabras anuncia que va a hablar mal del prójimo, si no es porque tantas pasiones se prometen triste satisfacción? ¡Y qué pasiones! El orgullo, que tácitamente nos hace suponer nuestra superioridad con el rebajamiento de los otros, que nos consuela de nuestros defectos con la idea de que los más los tienen también, o tal vez peores. ¡Miserable extravío del hombre! Deseoso de perfección, descuida los auxilios que la religión le ofrece para progresar hacia la perfección absoluta para la que se le crió, y se agita dentro de una perfección relativa; anhela no ser óptimo, sino ser primero; quiere compararse y no llegar... Y la envidia, inseparable del orgullo; la envidia, que se regocija en el mal, como la caridad en el bien; la envidia, que respira más libremente cuando queda manchada una reputación buena, cuando se prueba que existe alguna virtud o algún talento de menos... Y el odio, que tan acomodaticios nos hace con las pruebas del mal; y el interés que hace detestar a los rivales de todo género. Éstas y otras semejantes

son las pasiones por las cuales es cosa tan común decir y escuchar el mal; pasiones que explican en parte la torpe satisfacción que experimenta el hombre al burlarse del hombre o al condenarlo, y la lógica indulgente y fácil sobre las pruebas del mal, mientras que con harta frecuencia se establece juicio severísimo antes de creer en una buena acción o en la intención recta y pura que la determinó. No es de maravillar que la religión no sepa qué hacer de estas pasiones y de lo que las pone en ejercicio: materiales podridos y repugnantes a toda conexión, ¿cómo habían de entrar en el edificio de amor y de humildad, de culto y de razón, que quiere levantar en el pecho de los hombres?

En la maledicencia existe carácter de vileza que la hace semejante a delación secreta, resaltando por esta parte también su oposición con el espíritu del Evangelio, que todo es franqueza y dignidad, que abomina todos los caminos ocultos, por los que se perjudica sin exposición, y que en los contratos que con tanta frecuencia han de tenerse con los hombres para la defensa de la justicia, manda casi siempre una conducta que supone valor. Censurar a los ausentes, casi nunca implica peligro para quien lo hace; son golpes dados a quien no puede defenderse, y algunas veces adulación, tanto más innoble cuanto más ingeniosa, a quien escucha. *No hablarás mal del sordo* [1], es una de las piadosas y profundas prescripciones mosaicas; y los moralistas católicos que la aplican hasta a los ausentes, han hecho ver que entraban en el

[1] *Non maledices surdo.* Levit., XIX, 11.

verdadero espíritu de la religión, que quiere que cuando alguno se ve obligado a criticar, lo haga conservando la caridad y huyendo de toda baja descortesía.

Dicen algunos que la maledicencia es manera de censura que sirve para mantener a los hombres en el deber. Sí, de igual modo que un tribunal compuesto de jueces contrarios al acusado, en el que ni se le confrontase ni se le escuchase, en el que casi siempre se desalentase y escarneciese a quien quisiera defenderle, en el que fuesen buenas todas las pruebas de cargo; sí, como un tribunal de esta suerte sería apto para disminuir los delitos. Es verdad facilísima de observar que se presta fe a la maledicencia sobre argumentos cuyo valor, si se examinasen con cuidado, ni siquiera bastaría para producir la más pequeña probabilidad.

La maledicencia hace peor al que habla y al que escucha, y muchas veces a aquél que es objeto de ella. Cuando recae sobre un inocente (y por grande que sea el número de delitos, el de acusaciones injustas es mucho mayor), ¡qué tentación tan grande es ésta para él! Tal vez al recorrer trabajosamente el difícil camino de la probidad, se proponía por fin obtener la aprobación de los hombres; estaba plenamente convencido de la creencia, tan vulgar como falsa, de que siempre se conoce y aprecia la virtud; viéndola desconocida en él, comienza a creer que es nombre vano; alimentado su ánimo con plácidas y tranquilas ideas de aplauso y concordia, comienza a probar las amarguras del odio, y en este caso, el débil fundamento sobre que descansaba su virtud cede fácilmente; y feliz él si esto le hace pensar que las ala-

banzas de los hombres no son premio seguro, ni siquiera premio. ¡Ah! si reina la desconfianza entre los hombres, una de las principales causas es la facilidad de murmurar. Aquél que ha visto a uno estrechar la mano de otro, con la sonrisa de la amistad en los labios, y después le oye escarnecerle a la espalda, ¿cómo no ha de sentirse inclinado a creer que en toda manifestación de afecto puede esconderse una traición? Por el contrario, la confianza aumentaría, y con ella la benevolencia y la paz, si se desterrase la detracción: todo aquél que al abrazar a otro pudiese estar seguro de no ser objeto de su censura e irrisión, lo haría naturalmente con sentido de caridad más libre y puro.

Muchos creen que la repugnancia a suponer el mal nace de excesiva sencillez o de inexperiencia, como si fuese necesaria mucha perspicacia para suponer que todo hombre, en todo caso, elige el camino peor. Cuando en realidad, la disposición a juzgar con indulgencia, a pesar las acusaciones precipitadas, y compadecer las faltas reales, requiere costumbre de reflexión acerca de los motivos complicadísimos que determinan a obrar, acerca de la naturaleza humana y acerca también de su debilidad.

Aquél a quien se refieren las murmuraciones de que ha sido objeto (y los que las repiten son descendientes naturales de los que las hacen) ve frecuentemente en ellas injusticia que él solo conoce, pero cuyo peligro todos pueden y, por tanto, todos deben reconocer. Ha obrado en circunstancias cuyo conjunto él solo puede abrazar: el murmurador no se ha hecho cargo de esto; ha juzgado sencillamente un hecho con reglas cuya aplicación no puede medir en

justicia; tal vez censura a un hombre solamente porque no ha hecho lo que hubiese hecho él, quizá porque no tiene sus propias pasiones. Y aunque el censurado haya de confesarse a sí mismo que la maledicencia está exenta de calumnia, generalmente no se siente inclinado al arrepentimiento, sino al desdén; no piensa en corregirse, sino que se revuelve para examinar la conducta de su detractor, buscando en ella lado débil y abierto a la recriminación: la imparcialidad es muy rara en todos, pero mucho más en los ofendidos. De esta manera se traba guerra miserable, y se establece continuo trabajo de examen y publicación de los defectos ajenos, que aumenta la negligencia de los propios.

Y además, cuando los intereses se ponen frente a frente, ¿cómo hemos de maravillarnos de que la ira y las réplicas sean tan rápidas y tanto daño nos hagan a la vez? Avezados estamos a no perdonarnos en la conversación, a gozar en la humillación del prójimo, a murmurar hasta de aquéllos con quienes no tenemos relaciones: tratamos a los desconocidos como a enemigos; y si a todo esto estamos dispuestos, ¿cómo hemos de encontrarnos preparados en un instante a la caridad precisamente cuando es difícil y requiere ánimo ejercitado en ella desde mucho antes? Por esta razón la Iglesia, que quiere la fraternidad, quiere también hombres que ni siquiera piensen mal, que se contristen cuando lo ven y que hablen de los ausentes con la delicada atención que el amor propio nos hace ordinariamente usar con los presentes. Para regularizar las acciones refrena las pala-

bras, y para regularizar las palabras pone en guardia el corazón.

Frecuentemente se separan y condenan dos especies de prescripciones religiosas, que más bien deberían ponerse juntas y admirarse. A la primera pertenecen la oración constante, la custodia de los sentidos, el combate perpetuo contra el excesivo amor a las cosas mortales, el referirlo todo a Dios, la vigilancia sobre toda manifestación primera de sentimiento desordenado, y otras semejantes. De todas éstas se dice que son pueriles, lazos que sujetan el ánimo sin producir ningún efecto importante, prácticas claustrales. Pertenecen a la segunda especie las prescripciones duras, pero justas e inapelables, que en determinados casos exigen sacrificios que repugnan los sentidos; sacrificios que muchos llaman heroicos, para dispensarse de examinar si son obligatorios; y a esta clase de mandatos se opone que es necesario tomar a los hombres como son, y no exigir cosas perfecta a flaca naturaleza. Pero la religión, precisamente porque conoce la debilidad de esta naturaleza que quiere robustecer, la provee de socorros y de fuerzas; precisamente porque el combate es terrible, quiere que el hombre se prepare a él en toda su vida; precisamente porque tenemos un ánimo que fuerte impresión basta a turbar, que se confunde ante la importancia y urgencia de una elección, cuando más necesaria le es la serenidad; precisamente porque la costumbre ejerce suerte de imperio sobre nosotros, la religión emplea todos nuestros momentos en acostumbrarnos al dominio de nosotros mismos, al dominio de la razón sobre las pasiones y a la serenidad de la mente. Des-

de sus primeros momentos y desde sus primeros apóstoles, hase comparado la religión con una milicia; y aplicando este símil, puede decirse que el que no ve o no sabe apreciar la unidad de sus máximas y de su disciplina, hace lo mismo que el que extraña que los soldados se adiestren en los movimientos de la guerra, y soporten las fatigas y privaciones cuando no existen enemigos.

Las filosofías puramente humanas, pidiendo harto menos, son mucho más exigentes: nada hacen para educar el ánimo en el bien difícil; solamente prescriben acciones aisladas, y con frecuencia quieren el fin sin los medios: tratan a los hombres como a reclutas a quienes solamente se hablase de paz y diversiones, y de improviso se llevasen ante terrible enemigo. Pero no se esquiva el combate con no pensar en él; llega el momento de la lucha entre el deber y la utilidad, entre la costumbre y la regla, y el hombre se encuentra ante inclinación poderosa que vencer, sin haber aprendido a dominar ni la más débil. Tal vez habráse acostumbrado a reprimirlas por motivos de interés, por prudencia mundana; pero ahora el interés es precisamente lo que le pone enfrente de la conciencia. Hásele pintado el camino de la justicia llano y sembrado de flores; hásele dicho que solamente se trataba de elegir entre placeres, y ahora se encuentra entre el placer y la justicia, entre un gran dolor y una grande iniquidad. La religión, que ha hecho a su discípulo fuerte contra los sentidos, que le ha enseñado a pedir constantemente socorros que jamás se niegan, le impone ahora pesada obligación, pero le ha colocado en aptitud de cumplirla; y pi-

diéndole un gran sacrificio, habrále dispensado un don más. La religión pidiendo al hombre cosas perfectas, exige cosas más fáciles; quiere que llegue a grande altura, pero le ha construído la escala, y le ha llevado por la mano: contentándose las filosofías humanas con que toque un punto mucho menos elevado, frecuentemente pretenden más; pretenden un salto superior a las fuerzas humanas.

Creo deber manifestar que estoy muy lejos de pensar que el autor no vea los inconvenientes de la maledicencia, y pretenda hacer su apología; pero he querido demostrar que es eminentemente evangélica y moral la enseñanza de la Iglesia, sobre que *decir mal del prójimo es pecado.*

Pero ¿quiere acaso impedir *el justo juicio que debe discernir la virtud del vicio?* Ciertamente que no; desea impedir las acusaciones soberbias, ligeras, injustas e inútiles, el juicio de las intenciones, en las cuales Dios solo ve hasta aquello que confusamente se siente en el corazón donde se forman; quiere ordenar el testimonio de las acciones, no suprimirlo; antes al contrario, lo manda en casi todos los actos en que no lo condena, esto es, cuando no nos mueve a darlo el deseo de deprimir y deshonrar, sino deber de oficio o de caridad; cuando se trate de preservar al prójimo de las asechanzas de los malvados; en suma, cuando por justicia o utilidad se exija. Verdad es que en estos casos se necesita toda la prudencia cristiana, pero la religión nos enseña los medios de obtenerla. Con esta prudencia cristiana, el hombre puede gobernarse en las difíciles circunstancias en que el hablar o el callar puede tener apariencias

de mal; en que debe oponerse a un malvado, y al mismo tiempo poder darse testimonio de no haber obrado con malicia. El gemido del hipócrita que murmura de aquél que odia; las protestas que hace de encontrarse contristado por los defectos del hombre que denigra, de hablar por deber, son doble homenaje a la conducta y sentimientos que la religión impone.

Tan ajena está la Iglesia de imponer silencio *a la voz de verdad,* cuando la caridad la mueve; tan ajena se encuentra de descuidar ningún medio por el cual los hombres puedan mejorarse recíprocamente, que condena el respeto humano. Y esta misma expresión es suya; forma parte de aquéllas que el mundo no hubiese sabido inventar, porque incluye obligación y motivo sobrenatural de no callar la verdad en ciertos casos. De esta manera ha prevenido al ánimo débil contra el terror que la fuerza, la muchedumbre, la irrisión, la influencia de la doctrina mundana suelen imponerle; de esta manera ha hecho libre la palabra en boca del hombre recto. La Iglesia ha mandado también la corrección fraterna; admirable temperamento de palabras, en la que, a la idea de corrección que tanto hiere los sentidos, va unida inmediatamente la idea de fraternidad, que recuerda los fines de amor, la debilidad común, y la disposición de recibir la corrección el que la hace de aquél a quien la dirige. La Iglesia no impide ninguna de las ventajas que pueden provenir de la sincera y desapasionada expresión de la verdad y del fundado y justo discernimiento de la virtud y el vicio.

Permítaseme anotar aquí una reflexión sobrentendida en muchos parajes de este escrito,

y que expresamente se reproducirá y desenvolverá en algún otro. Siempre que se cree encontrar en la religión un obstáculo a algún sentimiento, acción o institución justa y útil, generosa y que tienda al mejoramiento social, examinándolo bien, se verá que o el obstáculo no existe, y su apariencia provenía de no haber observado bastante la religión, o que aquella causa no tiene los caracteres y fines que se creyeron a primera vista. Además de las ilusiones que pueden proceder de la debilidad de nuestro entendimiento, existe continua tentación de hipocresía, por decirlo así, hacia nosotros mismos, de la cual no están exentos ni siquiera los ánimos más puros y deseosos del bien; de una hipocresía que asocia instantáneamente la idea de un bien mejor, la idea de inclinación generosa a los deseos de las pasiones predominantes: de manera que el hombre, al examinarse a sí mismo, no puede algunas veces estar cierto de la absoluta rectitud de los fines que mueven; no puede discernir qué parte tengan el orgullo y la prevención. Si en este caso condenamos las reglas de la moral porque nos parecen deficientes, serviremos a sentimientos reprobados, que ni a nosotros mismos nos confesamos, y que tal vez combatimos en nuestro interior, pero que no se extinguen completamente en esta vida.

Obsérvese, finalmente, que si el aumento de la desconfianza fuese efecto de la prohibición de hablar mal, existiendo esta prohibición en todo el mundo católico [1], debería deducirse o

[1] Véase, por ejemplo, el sermón de Massillon sobre la maledicencia, y el del lunes de la IV semana.

que la desconfianza ha crecido por doquier, o que en Italia se observan más los preceptos que en otras partes; lo cual sería indicio de mejor estado moral. Ignoro si los italianos seremos más desconfiados que los otros europeos; pero sí sé que nos lamentamos de no serlo bastante; sé que (como en último caso todas las demás naciones) decimos, por el contrario, que pecamos por excesiva credulidad y buena fe. Pero si la desconfianza fuese universal entre nosotros, paréceme que debería atribuirse a otra causa que al no murmurar, porque nos encontramos muy lejos de haber perdido esta deplorable costumbre.

CAPÍTULO XV

SOBRE LOS MOTIVOS DE LA LIMOSNA

La charité est la vertu par excellence de l'Évangile, mais le casuiste a enseigné à donner au pauvre pour le bien de sa propre âme, et non pour soulager son semblable... (Pág. 420).

La caridad es la virtud por excelencia del Evangelio, pero el casuista ha enseñado a dar al pobre para el bien de la propia alma, y no por aliviar al semejante.

DAR al pobre por el bien de la propia alma no es enseñanza de los casuistas sino de la Iglesia.

Excluir de la limosna el fin de aliviar al prójimo es refinamiento anticristiano, que no sé si alguien habrá enseñado doctrinalmente alguna vez, pero del que no creo exista ni haya existido vestigio en Italia.

Por lo que se refiere a proponerse en ella, como en cualquiera otra obra buena, el bien de la propia alma, la Iglesia no hace más que enseñar lo que aprendió de su fundador. Y tal vez no existe en el Evangelio ningún otro precepto al que se vea tan frecuentemente unida la promesa de la recompensa. En el Evangelio, la limosna es tesoro que cada cual va acumulándose en el cielo; es un amigo que nos debe

dar entrada en las mansiones eternas: en el Evangelio, el reino está prometido a los benditos del Padre, que hayan saciado, vestido, albergado, visitado a aquéllos que el Rey, en el día de la manifestación gloriosa, no desdeñará llamar hermanos suyos [1], recordando haber sufrido con ellos privaciones y padecimientos, de haber pasado él también como desconocido ante las distraídas miradas de los afortunados del mundo. Toda la Escritura habla así: *No recibirá bien el que no da limosna* [2]. ¿Qué más? las mismas palabras que se citan aquí como enseñanza de los casuistas son de la Escritura: *El misericordioso hace bien a su alma* [3].

Unida va esta razón a todos los preceptos, y sobre ella se funda la sanción religiosa.

Dicho esto, no es ciertamente necesario justificar la doctrina de la Iglesia en este punto. Pero no estará fuera de propósito observar cómo esta doctrina sea superior y al mismo tiempo conforme con la razón, y cuánto se opone

---

[1] *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlo.* Matt., XIX, 21.

Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula. Luc., XVI, 9.

Tunc dicet Rex his qui a dextris ejus erunt: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi: esurivi enim, et dedistis mihi manducare; sitivi, et dedistis mihi bibere; hospes eram, et collegistis me; nudus, et cooperuistis me; infirmus, et visitastis me; in carcere eram, et venistis ad me... quandiu fecistis uni ex fratribus meis minimis, mihi fecistis. Matt., XXV, 34 et seq.

[2] *Non est enim ei bene qui assiduus est in malis, et eleemosynas non danti.* Eccl., XII, 3.

[3] *Benefacit animæ suæ vir misericors.* Prov., XI, 17.

a ella suponer que la razón de recompensa, cualquiera que sea, pueda por sí misma desterrar el mérito y perfección de las acciones virtuosas: error en que han caído hasta ingenios nada vulgares, y del cual, si es lícito decirlo, dimana la censura que el ilustre autor dirige a la enseñanza católica sobre los motivos de la limosna.

Dícese: la virtud es tanto más pura, noble y perfecta, cuanto más desinteresada. Esta sentencia es verdadera en alto grado, si a la palabra desinterés se aplica un concepto justo y claro. Por desinterés se entiende en abstracto y con alguna confusión la disposición a renunciar la utilidad. ¿Qué es lo que hace considerar bella esta disposición, y como innoble o menos noble la contraria?

En primer lugar, que la utilidad de uno en muchos casos es opuesta a la de otro u otros; de manera que renunciar a aquélla es posponer un goce a la benevolencia, sentimiento más noble por testimonio universal; más aún, el único de los dos a que se atribuye esta cualidad. La otra razón es el consentimiento, común desde el Cristianismo (aunque más o menos reflexivo y fundado), acerca de que todas las utilidades en que se contempla únicamente el goce del que las adquiere, tienen precio inferior al de la virtud: de donde procede que el no proponerse ninguna de aquéllas, o en otros términos, ninguna recompensa, como motivo, ni siquiera accesorio, de una acción virtuosa, es tener en verdadera estimación la virtud, y reconocer con el hecho que ésta es motivo suficiente y hasta superabundante para cualquier acción. Razones verdaderas, pero que no son intrínse-

cas a la idea misma de recompensa, y que por lo mismo no pueden aplicarse a todo género de recompensa, a no ser por uno de aquellos sofismas que tan fácilmente se deslizan en las deducciones precipitadas. La idea de recompensa, considerada en abstracto, no es otra que la de un bien dado al mérito, esto es, la idea de una cosa, no sólo buena y justa, sino la única, buena y justa: en el caso, por supuesto, de verdadero mérito y verdadera recompensa. Expóngase, pues, una recompensa contra la cual no militen ninguna de estas dos razones: pues bien, proponérsela como motivo, nada podrá quitar a la nobleza de las acciones o sentimientos; no proponérsela (sin investigar ahora cómo deba calificarse), no podrá merecer la honrosa calificación de desinterés.

De este género precisamente, más aún, la única de este género, es la recompensa de que se trata. Siendo infinita, ningún hombre puede cederla a otro, como el gozarla nunca puede ser con daño de otro. Y tampoco puede ser inferior en dignidad a la virtud, porque no es otra cosa que el ejercicio más perfecto de la virtud misma.

En efecto, ¿qué entiende el cristiano por *el bien de la propia alma?* En cuanto a la otra vida, entiende una felicidad de perfección, un reposo que consistirá en estar absolutamente dentro del orden, en amar a Dios con plenitud, en no tener otra voluntad que la suya, en estar exento de todo dolor, por encontrarse libre de toda inclinación al mal. *Bienaventurados,* dice la sabiduría encarnada, *aquéllos que tienen hambre y sed de justicia; porque serán sacia-*

dos[1], que es lo mismo que decir: serán eternamente justísimos.

Y en cuanto a la vida presente, el cristiano entiende felicidad de perfeccionamiento que consiste en acercarse a aquel orden. Felicidad incompleta ciertamente, pero la más grande y más noble que puede gozarse en esta vida, felicidad que nace de aquellas mismas *hambre* y *sed*, acompañada de la esperanza que conforta y de la caridad que hace saborearla con anticipación. De esta manera, *la piedad es útil para todo, llevando consigo la promesa de la vida presente y de la futura*[2].

Establecido esto, podrá decirse que aquéllos a quienes se ha anunciado esta recompensa, si no se la proponen como motivo, lejos de aumentar valor a la virtud, muestran desprecio a aquella misma perfección, siendo ésta inseparable de la perfección misma, esto es, del gozo celestial; el cual, para repetir la idea con palabras más autorizadas y mejores que las mías, no es otra cosa que *el colmo, la superabundancia, la perfección del amor de Dios*[3], esto es, de la virtud soberana que a todas las supera y a todas las comprende.

---

[1] Por esta razón se llaman con frecuencia indiferentemente santos o beatos a los que poseen la vida eterna.

[2] *Pietas autem ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, et futuræ.* 1ª Tim., IV, 8.

[3] *Non pas même sur les joies du Paradis, quoique ces joies du Paradis ne soient autre chose que le comble, la surabondance, la perfection de l'amour de Dieu!* Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, III, 5, donde rechaza el extraño aserto de que el alma que en la vida presente llega a cierto grado de perfección, *est dans une si entière desappropriation, qu'elle ne sauroit plus arrêter un seul desir sur quoi que ce soit.*

A nadie debe maravillar que entre los gentiles, que no tenían conocimiento de este bien, sino solamente de los bienes temporales, algunos pensaran que toda recompensa es indigna de la virtud. Antes al contrario, merece observarse que con la luz natural solamente llegarán a ver la verdad sobre que formaron este error suyo. En el confuso, truncado y, por decirlo así, acéfalo concepto que tenían de la virtud, vieron, repito, su relación especial con lo infinito, y dedujeron que ningún bien finito podía ser para ella materia de compensación. Y después de haberla despojado de todo premio, teniendo sin embargo que reconocer que premio y virtud son ideas correlativas y que lo que forma esta relación entre ellos es la idea de justicia, cortaron el nudo diciendo que la virtud es premio de sí misma. Palabras más verdaderas que el pensamiento que expresaban, porque en su amplitud comprenden el concepto entero de virtud y premio, que no existía en la mente del que las pronunciaba; esto es, el concepto de aquella virtud y de aquel premio que solamente se realizan en la otra vida y por la posesión de Dios. Podrá sí parecer más extraño que, a pesar de la luz del Evangelio, algunos hayan podido imaginar mayor perfección de la virtud, y de la virtud cristiana, excluyendo de sus motivos toda recompensa. Pero el ingenio humano puede abusar de las virtudes reveladas, como de aquéllas que conoce naturalmente. Siendo la abnegación y desprecio de los placeres el precepto continuo, el espíritu del Evangelio, se ha podido querer extender esta abnegación hasta la vida futura, aplicando, por obcecación voluntaria, la cualidad de

estos bienes que Jesucristo enseña a despreciar, al bien propuesto por el mismo Jesucristo. Una doctrina tan opuesta a la suya, y por necesidad a la recta razón, fué, como debía ser, condenada por la Iglesia [1].

---

[1] Sabido es que acerca de esta doctrina disputaron Fenelón y Bossuet. El nombre de los dos grandes competidores ha llamado frecuentemente la atención sobre aquella controversia, formándose muchos y diferentes juicios, pareciéndome el menos sensato de todos el que la declara cuestión frívola.

Tal es la idea que quiere dar Voltaire. *(Siglo de Luis XIV,* cap. XXXVIII, *Del Quietismo).* Indudable es que si la investigación acerca de las razones del querer, acerca de los deberes y del modo de reducir todos los sentimientos del ánimo a un centro de verdad, se considera como frívola, tal será ésta también, puesto que pertenece a aquella categoría. Pero en este caso, ¿qué estudio será importante para el hombre? Los filósofos posteriores a Voltaire continuaron tratando este punto de moral, si bien en otros términos, considerándolo fundamental. (Véase entre otros *Woldemar,* por Jacobi, trad. del alemán por Ch. Wanderbourg, tom. III, pág. 151 y sig.) Las controversias acerca de la relación del interés con la moral, del amor a la virtud por sí misma, se reducen en la parte esencial a la del Quietismo, esto es, a decidir si el motivo de la propia felicidad debe entrar en las determinaciones virtuosas. Pero en discusiones acerca de esta materia, malamente llamadas filosóficas, cuando no se contempla más que la vida actual, la cuestión se plantea por necesidad en falso; puesto que, o se supone tácitamente que no existe otra vida, o admitiéndola, al menos como posible, se prescinde de ella: dos maneras de raciocinar que no pueden ser más antifilosóficas. En la discusión teológica de que hemos hecho mención, el error contenía algo que era más extraño precisamente porque se proponía la cuestión en toda su integridad. Este error refutado por Bossuet con su sabiduría y elocuencia, no tendía a menos que a poner el amor de Dios en oposición con una ley necesaria del ánimo, cual es el deseo de la felicidad, y

La razón dice, y podríamos añadir, siente, que el deseo de felicidad es natural al hombre; la religión, en la cual (nunca se repetirá bastante) encuentra su complemento la razón, enseña que el deseo de la felicidad eterna, inseparable de la santidad, es un deber. Al amor de sí mismo, que los sistemas de moral puramente humana procuran combatir o satisfacer, y siempre con medios insuficientes, la religión abre un camino hacia lo infinito en el que puede correr con su ilimitada fuerza, sin ponerse jamás en oposición con el deber más pequeño, sin ofender a ningún sentimiento noble. La religión ha podido llevar al hombre por este camino al grado máximo de verdadero desinterés y hacer que desprecie los bienes de la tierra, precisamente *porque mira a la recompensa* [1]. Ha podido hacerle renunciar, no sólo a los placeres que son directamente perjudiciales a los demás, sino también a otros muchos que la imprevisora moral del mundo aprueba y promete. Por esto precisamente donde Jesucristo da el motivo de la limosna, manda no sólo la acción, sino también el secreto; y quitando la sanción humana del amor a la alaban-

---

a hacer posponer la perfección posible y prometida a una perfección arbitraria y absurda.

Inútil es decir que estas consecuencias estaban muy lejos del ánimo de Fenelón. Su pronta y constante sumisión a la condenación de sus proposiciones, sus otras obras y toda su vida, pruebas son de la sinceridad con que nunca cesó de protestar que no trataba de proponer ni aceptar cosa alguna que se separase en lo más mínimo de la fe de la Iglesia.

[1] *Majores divitias æstimans thesauro Ægyptiorum, improperium Christi; aspiciebat enim in remunerationem.* Paul. ad. Hebr., XI, 26.

za, la sustituye con la de la vida futura. *Tu Padre que ve en el secreto, te dará la recompensa* [1]. No quiere curar la avaricia con la vanidad; no quiere que el hombre se tome en el estado presente la recompensa reservada al otro, y recoja, en la estación en que solamente debe cuidar de cultivarla, una mies que, segada, se hace árida y no alcanza a llenar la mano [2]; no quiere solamente pobres socorridos, sino también ánimos libres, iluminados y pacientes. ¿Qué importa, dice con frecuencia el mundo, el origen de que procedan las acciones útiles con tal que haya muchas? Imposible es hacer pregunta más inconsiderada, y a la que fácilmente puede responderse que importa mucho no distraer a los hombres de su fin, no engañarles, no avezarles al amor de aquellos bienes por los cuales se encontrarán otra vez en oposición unos con otros; de aquellos bienes que, gozados, aumentan, sí, la sed de poseerlos, pero no la facultad de multiplicarlos. Esta facultad admirable no pertenece más que a los bienes espirituales, que son absolutamente verdaderos, hasta en esta vida, porque participan del Bien sumo e infinito y porque llevan a poseerle eternamente.

Muchas veces se ha dirigido a la moral católica opuesta acusación; esto es, que no toma en cuenta el amor propio cuando manda la abnegación y amar al prójimo como a sí mismo. Pero la abnegación no quiere decir renun-

---

[1] *Ut sit eleemosyna tua in abscondito; et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Matt., VI, 4.

[2] *De quo non implevit manum suam qui metit.* Psal. CXXVIII, 7.

cia de la felicidad, sino resistencia a las inclinaciones viciosas nacidas en nosotros por el pecado, inclinaciones que nos alejan de la verdadera felicidad. Y en cuanto al precepto de amar al prójimo como a sí mismo, lo que a algunos ha podido hacerles parecer excesivo, irrealizable, contrario a la naturaleza del hombre, no ha sido otra cosa que la ignorancia o desconocimiento de aquel bien que puede desearse a los demás como a sí mismo, porque siendo infinito puede satisfacer a todos, sin que ninguno pueda agotarlo ni disminuirlo. El amor permanente, irresistible, incondicional de sí mismo es ciertamente ley natural de toda alma humana: no amar a los otros como a sí mismo, no es consecuencia de esta ley, sino apéndice arbitrario, fundado únicamente en la suposición de que no existen para el hombre otros bienes fuera de aquéllos cuyo goce implica la condición de que los demás estén privados de ellos. La religión, para el que quiere escucharla, ha suprimido esta suposición; y con su guía es hasta fácil reconocer que amar al prójimo como a sí mismo, es precepto de estricta justicia; porque la razón de estos dos amores es igual, o mejor dicho, es la misma. En efecto, ¿cuál es la razón de amar no a uno o a otro o a algunos de nuestros semejantes, sino al prójimo, es decir, a todos nuestros semejantes, independientemente de nuestras particulares inclinaciones, de sus cualidades especiales y de su mérito relativamente a nosotros? ¿Dónde, repito, puede encontrarse la razón de este amor a todos los hombres, sino en aquello que a todos es común y al mismo tiempo digno de amor, esto es, la misma naturaleza humana, el ser no-

bilísimo de criatura inteligente, formada a imagen de Dios y capaz de conocerlo, de amarlo y de poseerlo, que es lo mismo que decir, de altísima perfección moral? De esta manera el precepto divino, lejos de estar en oposición con el verdadero y justo amor propio, nos hace encontrar su razón en el amor que se debe a todos los hombres, razón sin la cual este poderoso amor de nosotros mismos podría no parecer otra cosa que ciego instinto. Si necesitase el hombre enseñanza para amarse, la encontraría sobrentendida e implícita en el precepto que le manda amar a la humanidad entera. Y mucho la necesita para amarse rectamente, encontrándola, como en todos los preceptos divinos, también en éste que, prescribiéndole amar al prójimo como a sí mismo, le enseña a amarse a sí mismo como al prójimo, esto es, a querer para sí aquel bien que debe y racionalmente puede querer para los otros: el bien sumo y absoluto ante todo, y los bienes finitos y temporales en cuanto puedan ser conducentes a aquél.

Ahora bien, ¿cómo puede deducirse de esta doctrina de amor, de comunión y, por decirlo así, de asimilación entre los hombres que deba excluirse de la limosna el fin de *aliviar al prójimo*? No es imposible, en verdad, que esto haya podido ocurrírsele a alguno, como tantas otras contradicciones; pero me atrevo a asegurar de nuevo que no forma parte de la enseñanza religiosa en Italia, y que Segneri ha empleado el lenguaje común de esta enseñanza al decir: "Dos solamente son, en último caso, las puertas del cielo: una, la del padecer; otra, la del compadecer." Cuando los ministros del

Evangelio inculcan el socorro a los pobres, representan siempre las angustias de su estado; y en el descuido de este deber, condenan expresamente la dureza y crueldad, como disposiciones injustas y antievangélicas.

Cuando Jesucristo multiplicó los panes para alimentar a las turbas que, con tanta fe, acudían a escuchar su palabra, a la obra de la omnipotencia precedió inefable movimiento de conmiseración en el pecho del Hombre-Dios. *Compasión tengo de estas gentes, porque ha ya tres días que no se separan de mí, y nada tienen que comer, y no quiero despedirles en ayunas para que no se desmayen en el camino* [1].

Necesario sería preguntar a aquellos párrocos celosos y caritativos que al visitar las cuarteadas casas de la indigencia, y después de haber satisfecho con lágrimas de ternura y consuelo a las necesidades extremas, encuentran otras nuevas sin poder hacer más que mezclar su llanto con el del pobre; necesario sería preguntarles, si cuando recurren al rico para encontrar medios con que saciar su caridad, solamente les hablan de su alma; si no le describen la miseria, los sufrimientos y los peligros del indigente, y si aquéllos a quienes se dirigen plegarias tan santas y generosas las escuchan con fría insensibilidad; si excluyen la imagen del dolor y del hambre de los sentimientos que les mueven a convertir en medios de salvación aquellas riquezas que frecuentemente son impedimento para conseguirla, acicate de place-

[1] *Misereor turbæ, quia triduo jam perseverant mecum, et non habent quod manducent; et dimittere eos jejunos nolo, ne deficiant in via.* Matt., xv, 32.

res que llevan al olvido, y por último, a la aversión hacia el hombre que padece.

San Carlos, que se desnudaba para vestir a los pobres, y que viviendo entre los apestados, para prestarles todo género de socorros, solamente olvidaba su propio peligro; aquel Jerónimo Miani, que andaba en busca de huérfanos, mendigos y abandonados para alimentarles y educarles, empleando tanta solicitud como desplegaría un ambicioso para llegar a ser preceptor del hijo de un Rey, ¿no pensaban más que en su alma? El deseo de *aliviar a sus semejantes* ¿no entraba por nada en aquella vida consagrada a ellos? El hombre que vive lejos del espectáculo de la miseria, derrama alguna lágrima al oír describirla, y aquéllos a quienes ardiente caridad impulsaba a buscarla, ¿lo harían con pecho destituído de toda compasión?

Verdad es que basta enumerar los actos de caridad de que está llena la historia del catolicismo; pero elijo uno solo, insigne por delicadeza de conmiseración; y lo elijo porque, siendo reciente, es consolador testimonio del espíritu que siempre vive. Una señora que hemos visto entre nosotros, y cuyo nombre repetiremos a nuestros hijos; una señora nacida entre grandezas, pero acostumbrada desde largo tiempo a privarse de ellas y a no ver en las riquezas más que el medio de socorrer a sus semejantes, saliendo un día de una iglesia de campo, en la que había oído un sermón acerca del amor al prójimo, fué a visitar a una enferma, cuyo cuerpo todo era horror y podredumbre; y no se limitó a prestarle, como de costumbre, aquellos servicios excesivamente penosos con los cuales hasta el mercenario entiende

que practica obras de misericordia, sino que arrebataba en extraordinario ímpetu de caridad, la abrazó, la besó el rostro, se la colocó a su lado, compartió con ella el lecho del dolor y el abandono, y la dió mil veces el nombre de hermana [1].

¡Ah! la idea de aliviar a una criatura humana no era ciertamente extraña a aquellos nobles abrazos. Comer el pan de la liberalidad ajena, obtener con qué dulcificar los males del cuerpo, y prolongar una vida de trabajos, no es la única necesidad del hombre sobre quien pesa la miseria y la enfermedad. Comprende que él también está llamado al banquete de amor y comunión social: la soledad en que le dejan, la idea de ser repugnante a su prójimo, la precaución con que se le acerca aquél mismo que le presta socorro, el no ver jamás una sonrisa, es quizá su dolor más amargo. Y el corazón que piensa en estas necesidades y las satisface, que vence la repugnancia de los sentidos, para ver solamente el alma inmortal que sufre y se purifica, es el testimonio más bello para las doctrinas en que se ha educado, y prueba de que estas doctrinas no faltan nunca a las inspiraciones más ardientes y generosas de la caridad universal.

¿De dónde, pues, puede venir una opinión tan opuesta y arbitraria como la que se examina en el presente capítulo? Si no me engaño, de una extensión completamente abusiva, y mejor aún, de la manifiesta alteración de aquella enseñanza, no italiana, sino verdaderamente ca-

---

[1] *Vida de la virtuosa matrona milanesa Teresa Trotti Bentivogli Arconati*, pág. 82.

tólica, de que el sólo motivo de *aliviar al semejante* no basta para hacer cristiana y santa la limosna y a darla mérito sobrenatural. Me serviré aquí también de algunas palabras de Segneri, que expresan esta idea, sin contradecir en mucho ni en poco las otras que antes citamos. "Pero advertid que no basta para la verdadera limosna aquella piedad natural, con la que se compadece al hombre porque es hombre. Hasta aquí saben llegar también los infieles... Mucho más arriba se dirige la vista del fiel caritativo que vamos buscando. Éste, no sólo compadece al pobre, sino que le ama por Dios. Antiguamente sobre el fuego que se encendía para quemar la víctima, hacía llover Dios otro fuego más intenso y más sagrado que, unido al primero, diese consumación más noble al sacrificio. Pues bien, figuraos que esto hace la caridad sobre aquella llama de compasión natural, laudable en sí misma; añádele otra llama de amor cristiano, por la cual se completa el holocausto en olor de suavidad" [1].

Si la falsa creencia que combatimos ha tomado ocasión de esta enseñanza (y no acierto a imaginar de qué otra), bastará, si no es superfluo, observar la diferencia, más aún, la diversidad que media entre enseñar que la limosna debe darse no solamente para aliviar al prójimo, y *enseñar que no debe darse para aliviar a nuestro semejante*. Y por otra parte, ¿quién puede dejar de ver cuán justa cosa es en sí misma, independientemente de cualquiera otra consideración, referir todos nuestros sentimientos hacia una criatura al Autor de todas? ¿Quién

[1] *El cristiano instruído*. Parte 1ª. Raciocinio 18.

no reconoce en esto condición esencial y universal del mismo culto? ¿Qué sentimientos nuestros pueden referirse a Dios sino todos? ¿Qué parte hemos de darle? ¿Qué cosas hemos de amar por Él y relativamente a Él, y cuáles otras por ellas mismas, como nuestro fin, como único y último término de nuestro afecto? Es por tanto indudable que, por enseñanza esencial del cristianismo, depositario de la verdadera noción de Dios y de las criaturas, y no ya por investigaciones de los casuistas, el intento de aliviar a nuestro semejante se encuentra subordinado a un intento superior. ¿Pero es por ventura con daño *de la compasión natural laudable en sí misma?* ¿Cuándo ha podido perder en su justa actividad un sentimiento cualquiera por colocársele en su orden? Y en el caso presente, ¿quién no ve cuánta fuerza, superioridad y universalidad debe adquirir la inclinación natural a aliviar al semejante (natural sin duda, pero ¡por cuántas inclinaciones contrarias combatida!) amándolo en Dios, como hecho a imagen de Dios, redimido por Él, considerando que desea habitar en él como en templo suyo? Porque tal es la extensión que da el Cristianismo a aquel *semejante,* tan restringido, y por consecuencia tan poco eficaz y fecundo en su sentido natural. En el alma en que reine verdaderamente el amor de Dios no puede tener cabida la indiferencia por los padecimientos del prójimo. *¡Oh señor,* exclama Bossuet, *si os amase con todas mis fuerzas, con ese amor amaría a mi prójimo como a mí mismo. Pero soy insensible a sus males al mismo tiempo que tengo mucha sensibilidad hasta para el más pequeño de los míos. Soy frío para compadecerle,*

lento para socorrerle, débil para consolarle; en una palabra, indiferente para sus bienes y para sus males[1]. No es raro encontrar hombres que se lamentan de ser demasiado sensibles para los males ajenos. Entre esta vanidosa queja de sentir demasiado y aquella humilde confesión de no sentir bastante, ¿cuál acredita satisfacción más difícil, y por consiguiente principio más imperioso y activo?

---

[1] *O Seigneur, si je vous amois de toute ma force, de cet amour j'aimerois mon prochain comme moi même. Mais je suis si insensible à ses maux, pendant que je suis si sensible au moindre des miens. Je suis si froid à le plaindre, si lent à le secourir, si foible à le consoler; en un mot, si indifferent dans ses biens et dans ses maux.* Meditaciones sobre el Evangelio: Sermón de N. S. en la montaña, XLVIII.

CAPITULO XVI

DE LA SOBRIEDAD, ABSTINENCIA, CONTINENCIA Y VIRGINIDAD

La sobriété, la continence sont des vertus domestiques qui conservent les facultés des individus, et assurent la paix des familles: le casuiste a mis à la place les maigres, les jeûnes, les vigiles, les vœux de virginité et de chasteté; et à coté de ces vertus monacales, la gourmandise et l'impudicité peuvent prendre racine dans les cœurs. (Pág. 420).

La sobriedad y continencia son virtudes domésticas que conservan las facultades del individuo y aseguran la paz de las familias: el casuista les ha sustituído las abstinencias, ayunos, vigilias, los votos de virginidad y castidad; y al lado de estas virtudes monacales la gula y la impureza pueden arraigar en los corazones.

Las instituciones relativas a la abstinencia pertenecen a aquéllas que el mundo ha procurado poner en ridículo, por lo cual muchos entre aquellos mismos que las veneran en su corazón hablan en su defensa con timidez, cuasi no se atreven a emplear los nombres propios, y dejan creer que la razón, al respetarlas, no hace otra cosa que someterse ciegamente a una autoridad sagrada e incontrovertible. Pero el que busca sinceramente la verdad, en vez de intimidarse ante el ridículo, debe someter a libre examen el ridículo mismo.

El asunto que aquí tratamos tiene causa y pretexto. La causa es la aversión del mundo a la mortificación de los sentidos, y consiguientemente a todo lo que en cualquier forma la prescribe. Mas, para no alegar esta verdadera causa (que equivaldría a declararse esclavo de los sentidos), el mundo procura dar a entender que lo que le repugna en tales prescripciones es ver en ellas algo contrario a la razón. Con este objeto olvida o finge olvidar el espíritu y motivos de las mismas, que es seguramente el medio más llano de hacerlas aparecer extravagantes; no avergonzándose, por ejemplo, de continuar durante siglos preguntando qué puede importar a Dios que los hombres usen unos manjares más bien que otros, y de aducir otros argumentos de igual peso.

Además, lo que da ocasión o, mejor dicho, pretexto para burlarse de estas prescripciones, es la manera que los católicos tienen de observarlas. Las Escrituras y tradiciones presentan el ayuno como disposición de mortificación y privaciones voluntarias; de la cual la abstinencia de comida, por determinado tiempo, es parte, modo natural, consecuencia necesaria. En hombres preocupados con goces mundanos de todo linaje, enemigos de toda humillación y de todo padecimiento, esta sola parte de la penitencia, practicada farisaicamente, produce disonancia en la que encuentra el mundo motivo bastante para burlarse del hecho y a la vez de la institución. La abstinencia de ciertos manjares en determinados días, es también manera de ayuno, medio prescrito por la Iglesia para unir la penitencia y privaciones hasta con el uso necesario de los alimentos. Si algunos acier-

tan a convertirlo en medio de refinamiento, hacen de él muestra ilusoria y, por decirlo así, vanidad de penitencia, que apareciendo de pronto en una vida de delicias y pasiones, presenta extraño contraste entre la institución de la ley y el espíritu de obediencia, entre la dificultad y el mérito: y el mundo lo aprovecha para ridiculizar hasta la ley.

Mas, para quitar toda ocasión de risa a quien quiera reflexionar (ya que existen hombres que no dejan de burlarse de aquello que una vez concibieron como ridículo), basta separar las abstinencias de aquel conjunto de ideas en el que forman contradicción, y colocarlas en el que les es propio y en el que las colocó la legislación religiosa. Basta contemplarlas en relación con los fines que la Iglesia tuvo a la vista al ordenarlas, y al mismo tiempo no olvidar los casos en que producen sus efectos: haciéndolo así, no solamente desaparecerá el ridículo, sino que resaltará la belleza, la sabiduría y la importancia de estas leyes.

La sobriedad, como dice muy bien el ilustre autor, *conserva las facultades del individuo.* Pero la religión no se contenta con este efecto, ni con esta virtud que hasta los gentiles conocieron; y habiendo hecho conocer los profundos males del hombre, ha debido proporcionar el remedio. En los placeres de la gula que pueden conciliarse con la sobriedad, ve una tendencia sensual que desvía del verdadero destino; y donde no ha comenzado todavía el mal, señala el peligro. Prescribe la abstinencia como precaución indispensable a quien ha de sostener el combate con la ley de los miembros; la prescribe como expiación de las caídas a que la de-

bilidad humana arrastra hasta a los mejores; y la prescribe también por razón de caridad y de justicia, porque las privaciones de los fieles deben servir para satisfacer las necesidades del prójimo y repartir de esta manera entre los hombres las cosas necesarias a la vida, haciendo desaparecer de la sociedad cristiana aquellos dos tristes extremos de profusión sin hambre y de hambre sin pan.

Siendo estas prescripciones tan necesarias al hombre en todos los tiempos, debieron comenzar con la promulgación de la religión, y así fué en efecto. En el único pueblo que tuvo civilización fundada en ideas de justicia universal, de dignidad humana y de progreso en el bien, esto es, en culto legítimo, se encuentran estas prescripciones desde los primeros tiempos de su paso legítimo del estado de esclavitud en que le tuvieron la tiranía y mala fe, al estado de nación; y la tradición del ayuno viene desde Moisés a nuestros días como rito de penitencia, y medio de elevar la mente al concepto de las cosas de Dios y de mantenerse fieles a su ley.

En tiempos de Samuel prevaricaron los israelitas; pero cuando arrepentidos volvieron al Señor, cuando cesaron de adorar las riquezas de la tierra y quitaron de en medio de ellos los dioses visibles de los extranjeros, ofrecieron holocaustos al Señor, y ayunaron [1].

---

[1] *Abstulerunt ergo filii Israel Baalim et Astaroth, et servierunt Domino soli... et jejunaverunt in die illa.* I Reg., VII, 4, 6.

Astaroth, greges, sive divitiæ; Baalim, idola, dominantes. Nominum interpretatio in Bibl. jussu cler. gallic. edita Paris, Vitre, 1652.

La idolatría era el culto de la avidez, la fiesta de los dioses terrenos: para romper la costumbre de la esclavitud a los sentidos, para volver a Dios, era necesario empezar por las privaciones voluntarias. Y cuando los hijos de Israel regresan de la tierra de los señores extranjeros, cuando están para ver a Jerusalén, el magnánimo Esdras, su guía, les prepara para el viaje con ayuno y oración [1] para formar de esta manera un pueblo religioso y abstinente, segregado de los tumultuosos y serviles regocijos mundanos.

El ayuno acompaña sin interrupción al Nuevo Testamento: Juan, precursor del Nuevo, lo observa y predica; y Aquél que fué expectación y complemento del uno, fundador y ley del otro y salvación de todos, Jesucristo, lo manda, lo regula, le quita la hipócrita ostentación, el cortejo de vanas apariencias [2], enseña su espíritu y Él mismo da ejemplo. La Iglesia no necesita ciertamente de otra autoridad para mostrar que tiene razón en haberle conservado.

Los Apóstoles fueron los primeros en practicarlo. El ayuno y la oración precedieron a la imposición de las manos que confirió a Pablo

---

[1] *Et prædicavi ibi jejunium juxta fluvium Ahava, ut affligeremur coram Domino Deo nostro, et peteremus ab eo viam rectam nobis et filiis nostris, universæque substantiæ nostræ.* I Esdras, VIII, 21.

[2] *Cum autem jejunatis, nolite fieri sicut hipocritæ tristes; exterminant enim facies suas, ut appareant hominibus jejunantes. Amen dico vobis, quia receperunt mercedem suam. Tu autem, cum jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava; ne videaris ab hominibus jejunans, sed Patri tuo; et Pater tuus qui videt in abscondito, reddet tibi.* Matth., VI, 16, 17, 18.

la misión a las gentes [1], y, como dice Massillon, la religión nace del seno del ayuno y de la abstinencia [2]. Desde aquel momento hasta hoy ¿cuándo puede señalarse un tiempo de suspensión o de intervalo? La historia eclesiástica atestigua la continuidad en todos los tiempos y en todos los santos; y si alguna vez se ve el cumplimiento literal del ayuno sin el acompañamiento de vida cristiana, es imposible encontrar vida cristiana sin el acompañamiento del ayuno. Mártires, reyes, obispos y simples fieles aman y practican esta ley, que se encuentra como en su puesto natural entre los cristianos. Fructuoso, obispo de Tarragona, caminando al martirio, rechazó una bebida que se le ofrecía para confortarlo, y la rechazó diciendo que no había pasado la hora del ayuno [3]. ¿Quién no experimenta sentimiento de respeto hacia una ley así practicada en el momento solemne del dolor, por un hombre que iba a dar testimonio de sangre en favor de la verdad? ¿Quién no ve que esta misma ley había contribuído a prepararlo para el sacrificio, y que para morir imitador de Jesucristo había vivido imitándole?

Pero, prescindiendo de estos admirables ejemplos, en las circunstancias más ordinarias del cristiano, el ayuno y la abstinencia se enlazan con lo que su vida tiene de más digno y puro. Contémplese un hombre justo, fiel a sus deberes, activo en el bien, sufrido en las desgracias, firme y no impaciente contra la injusticia, to-

---

[1] *Tunc jejunantes et orantes, imponentesque eis (Saulo et Barnabæ) manus dimiserunt illos.* Act., XIII, 3.

[2] Sermón acerca del ayuno. Primero de cuaresma.

[3] Fleury, *Costumbres de los cristianos*, IX, *Ayunos.*

lerante y misericordioso, y dígase si las prácticas de la abstinencia no están en armonía con tal conducta. San Pablo compara al cristiano con el atleta que, para ganar una corona corruptible, era abstinente en todo [1]. La agilidad y vigor que adquiría su cuerpo era tan evidente, los medios tan adecuados al fin, que a nadie parecía irracional aquel método de vida, nadie se maravillaba; y nosotros, educados en las ideas espirituales del cristianismo, ¿no sabremos ver la necesidad y belleza de estas instituciones que tienden a despertar y fortalecer el ánimo contra las inclinaciones de los sentidos?

Éste es el verdadero e importante punto de vista de las abstinencias: éstos son sus efectos naturales. Y si el mundo no lo ve es porque los que las observan con espíritu de fidelidad se ocultan, y el mundo no se cuida de buscarles, y de ordinario no para mientes en las abstinencias sino cuando presentan contraste con el resto de la conducta.

Existen también en la Iglesia instituciones transitorias cuyo único fin es preparar y conducir los hombres de un tiempo o de un lugar a orden más elevado; otras existen que la Iglesia mantiene a perpetuidad, porque son completamente connaturales con su orden intrínseco y perpetuo. Estas instituciones atraviesan generaciones rebeldes o descuidadas, permanecen inmóviles en medio de un pueblo olvidacen inmóviles en medio de un pueblo olvidadizo o sarcástico y esperan generaciones obe-

[1] *Omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant; nos autem incorruptam.* 1ª Cor., IX, 25.

dientes y reflexivas, porque están promulgadas para todos los tiempos. Tales son, no digo el ayuno que es de institución divina, sino la mayor parte de las leyes eclesiásticas que prescriben especiales observancias: tales son, por ejemplo, las *vigilias*. Celebrar la conmemoración de los grandes misterios y de los acontecimientos en que debe fijar toda su atención el cristiano, y prepararse con penitencia y privaciones, es institución tan dignamente cristiana, que se confunde con el origen de la religión, sin que se encuentre momento en que haya estado suspendida.

La abstinencia de ciertos manjares, como hemos dicho, es otra aplicación del mismo principio. Si existen hombres que combinan la ejecución material de este precepto con la intemperancia y con la gula; y si existen otros que de esto toman pretexto para burlas, la Iglesia no ha creído por ello deber abolir una memoria viva de la antigua sencillez y del antiguo rigor; debe borrar todo vestigio de penitencia, y quitar a tantos hijos suyos un medio de realizarla obedeciendo. Porque no faltan ricos que observan sinceramente y por espíritu de penitencia una ley de penitencia; y, entre los pobres, no faltan quienes, obligados a una sobriedad que hacen noble y voluntaria amándola, encuentran medio de emplear alguna severidad mayor con su cuerpo en los días en que la Iglesia manda alguna mortificación especial; considerándolos ésta como su mejor ornamento y predilectos hijos.

No puede decirse que estas prácticas hayan sustituído a la sobriedad, porque no dispensan

de ella; antes bien, la suponen y son su perfeccionamiento.

Lo mismo podemos decir de los votos de virginidad y castidad, con relación a la continencia. ¿Cómo llamarles sustitución de ésta siendo su ejercicio más eminente? Inútil es decir que la virginidad alabada y aconsejada por San Pablo [1], que dió ejemplo de ella, alabada y disciplinada por los Padres, no es invención de los casuistas.

Que *si la impureza puede arraigar en los corazones* a pesar del voto de virginidad, y la gula a pesar de la abstinencia, solamente podrá decirse que tanta es la corrupción del hombre, que ni los mismos medios propuestos por el Hombre-Dios la extirpan por completo; medios que son sin duda armas para poder vencer, pero que no dispensan de combatir; mas ¿quién podrá suponer que existan otros mejores? Objetar a la Iglesia que aconseja y manda el ejercicio perfecto de una virtud, que este ejercicio puede alguna vez no estar acompañado del sentimiento de aquella virtud, no lleva, a mi entender, a consecuencia alguna útil. Para que esta objeción tuviese fuerza, necesario sería poder asegurar que una religión que se limitase a proponer la sobriedad y continencia extirparía del corazón de los hombres las raíces de las inclinaciones contrarias.

---

[1] *De virginibus autem præceptum Domini non habeo; consilium autem do, tamquam misericordiam consecutus a Domino, ut sim fidelis. Existimo ergo hoc bonum esse propter instantem necessitatem, quoniam bonum est homini sic esse. Alligatus es uxori? noli quærere solutionem. Solutus es ab uxore? noli quærere uxorem.* 1ª Cor., VII, 25, 26, 27.

CAPÍTULO XVII

SOBRE LA MODESTIA Y HUMILDAD

La modestie est la plus aimable des qualités de l'homme supérieur; elle n'exclut point un juste orgueil, qui lui sert d'appui contre ses propres foiblesses, et de consolations dans l'adversité: le casuiste y a substitué l'humilité; qui s'allie avec le mépris le plus insultant pour les autres. (Págs. 420 y 421).

La cualidad más amable del hombre superior es la modestia; ésta no excluye el justo orgullo que le sirve de apoyo contra sus propias debilidades y de consuelo en la adversidad; el casuista le ha sustituído la humildad, que se alía con el desprecio más insultante a los demás.

No defenderé a los casuistas de la acusación de haber sustituído a la modestia, y de haber inventado, por decirlo así, la humildad, tan repetidas veces y tan expresamente recomendada en las Escrituras; que tan extraña aseveración no parece pueda tomarse en el rigor de las palabras.

Expondré en cambio algunas observaciones acerca de la naturaleza de estas dos virtudes, a fin de demostrar que la modestia sin la humildad, o no existe o no es virtud, y quien alaba la modestia, o pronuncia una palabra sin sentido, o tributa homenaje a la verdad de la

doctrina católica; porque las acciones y sentimientos que se comprenden bajo el nombre de modestia solamente tienen su razón en la humildad, como la doctrina católica la propone.

Necesario es apelar aquí al principio general de moral religiosa, según el cual las virtudes tienen por fundamento verdades absolutas y necesarias. No creo indispensable justificar este principio, del que podrá prescindirse en los juicios prácticos y hasta al inventar sistemas de moral; pero ¿quién podrá sostener formalmente que lo bueno sea opuesto a lo verdadero, o, lo que sería más extraño todavía, que no estuviese en oposición ni conforme con ello? Aplicando a la modestia este principio, veremos que ésta, para ser virtud, necesita dos condiciones: ser la expresión de un sentimiento no fingido sino real, y de un sentimiento fundado en la verdad: debe por tanto ser sincera y racional.

¿Qué es modestia? No creo fácil decirlo. Generalmente entiéndese por definir especificar el sentido único y constante que se atribuye a una palabra; ahora bien: si los hombres varían en la aplicación de una palabra, ¿cómo trasladar a la definición un sentido único que no existe en los conceptos? Célebre es la observación de Locke: la mayor parte de las discusiones filosóficas han procedido de la diversa significación atribuída a la misma palabra. *Pocos son*, dice, *los nombres de ideas complejas que dos hombres empleen para significar precisamente la misma colección de ideas* [1]. Esta mayor o

[1] *Ensayo acerca del entendimiento del hombre.* Lib. x. Del abuso de las palabras, pár. 22.

menor variedad de significado se encuentra especialmente en los vocablos destinados a expresar disposiciones morales.

Cierto es, sin embargo, que los hombres se entienden entre sí, al menos aproximadamente, cuando emplean o escuchan algunas palabras de éstas; más aún, no podrían discutir si no estuviesen de acuerdo en cierto modo acerca de la significación de la palabra que es objeto o, más bien, medio necesario de la discusión. Si no me engaño, explícase esto observando que cada palabra de éstas expresa una idea reconocida de ordinario por todos, si bien más o menos distintamente, pero que, en muchos casos, uno u otro, o varios, dejan de reconocerla, aunque conservando tenazmente la palabra. Y esto ocurre por muchas razones, siendo tal vez la más activa y frecuente la adhesión a opiniones o juicios arbitrarios, con los cuales aquella idea no podría acomodarse, antes bien, habría de corregirlos, que es lo que no queremos. Ahora bien: paréceme que en los sentimientos, ideas, acciones y actitudes a que se aplica la palabra modestia, la idea predominante es ésta: confesión de mayor o menor distancia de la perfección.

Esto sentado, el hombre a quien se alaba de modesto, porque demuestra sentimiento de su propia imperfección, está convencido de ello o no lo está. Si no lo está, su modestia se encuentra tan lejos de ser virtud, que antes es vicio; es ficción, es hipocresía. Si está persuadido, o lo está con razón, o no. En este segundo caso, sería ignorancia, engaño; y no es virtud aquel sentimiento que examen más juicioso, con mayor conocimiento de la verdad, con aumento de luces, nos hará abandonar. Si así no fuese,

habría que decir que existen virtudes contrarias a la verdad; en otros términos, que la virtud es un concepto falso. Si, pues, cuando se alaba la modestia de alguno, no quiere significarse que este hombre sea impostor o necio, deberá decirse que la modestia supone el conocimiento de sí mismo, y que en el conocimiento de sí mismo debe encontrar siempre el hombre razón para ser modesto. Digo siempre, porque de no ser así, existirían casos en que el hombre podría racionalmente tener el sentimiento opuesto a esta virtud. Más aún, cuanto más virtuoso fuese el hombre, debería ser menos modesto, encontrándose, como es cierto que se encontraría, más cerca de la perfección, y de esta manera el mejoramiento del ánimo conduciría lógicamente a la pérdida de una virtud, lo cual es absurdo. Ahora bien; esta razón perpetua, y sin excepción, de ser modestos, se encuentra en la doble idea que la revelación nos ha dado de nosotros mismos, y sobre la cual está fundado el concepto de la humanidad, que no es otra cosa que conocimiento de sí mismo. Y esta idea es que el hombre está corrompido e inclinado al mal y que cuanto tiene de bueno en sí es don de Dios: de manera que cada cual puede y debe, en todo caso, decirse a sí mismo: *¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te glorías como si no lo hubieses recibido?* [1]

Por esta misma razón, Jesucristo, aunque perfecto, mejor aún, precisamente por serlo, pudo ser soberanamente humidde; porque conocién-

[1] *Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* I. Cor., IV, 7.

dose en superior grado, y no siendo accesible a ninguna pasión de las que hacen errar al hombre que se juzga a sí mismo, vió en grado superior que las infinitas perfecciones que tenía en su naturaleza humana eran dones.

Y con relación a todos los demás hombres daráse idea clara y razonada de la modestia llamándola expresión de la humildad, actitud del hombre que reconoce estar sujeto a error y extravío, y reconoce igualmente que todo lo bueno que tiene son dones que puede perder por su debilidad y corrupción. Si no le suponemos esta idea, la modestia es necedad o impostura; si se la suponemos, es razón y virtud: con esta idea se explica la uniformidad del sentimiento de los hombres en favor de aquélla, y este sentimiento se convierte en raciocinio.

Alabamos al hombre modesto no sólo porque rebajándose y manteniéndose apartado nos deja algo más de espacio para elevarnos y ponernos en evidencia; no lo alabamos solamente como a competidor que se retira. Verdad es que la conveniencia de nuestras pasiones entra en consideración, que nosotros mismos no sabemos discernir siempre, en nuestras aprobaciones y censuras; pero cada cual, al examinarse, encuentra en sí mismo disposición a la aprobación, independiente de este interés y fundada en la belleza de aquello que aprueba. Podría demostrarse con ejemplos la realidad de esta disposición; pero todos la sienten: es un hecho.

No alabamos la modestia solamente como cualidad rara y difícil: costumbres perversas existen a que muy pocos hombres llegan, y no llegan sino por grados y violentándose, y nadie las aprueba.

Tampoco alabamos la modestia solamente porque reúne los dos caracteres de utilidad y dificultad.

El Viejo de la montaña obtenía provechos de la credulidad y devoción del hombre dispuesto a lanzarse al abismo a una señal suya, y debía reconocer esfuerzo difícil en aquella obediencia; y sin embargo, no podía encontrar digno de estimación a aquel hombre, a quien conocía mejor que cualquier otro, por ser miserable juguete de su impostura.

Alabamos y aprobamos al hombre modesto, porque, no obstante la fortísima inclinación de cada cual a estimarse excesivamente, llega a formar imparcial y verdadero juicio de sí mismo, y porque consigue formarse una ley de dar a la verdad este difícil y doloroso testimonio. La modestia, en suma, agrada como utilidad y como dificultad, pero ante todo como verdad. Examínense los conceptos racionales referentes a la modestia, y todos vendrán a convenir en esto.

La modestia es una de las cualidades más amables del hombre superior. Cierto es; y hasta se observa comúnmente que la modestia crece en proporción de la superioridad, explicándose esto perfectísimamente con la idea de la religión. La superioridad no es otra cosa que grande adelanto en el conocimiento y amor de lo verdadero; el primero hace al hombre humilde, y el segundo modesto. Tal hombre teme las alabanzas y las huye, pero las alabanzas son agradables y no existe manifiesta injusticia en procurar obtenerlas espontáneas: sin embargo, todos cuantos aprecian la virtud, aprueban su conducta; y esto ocurre porque la tal conducta es racional. El hombre modesto ve que las ala-

banzas solamente le recuerdan una parte de sí mismo, y precisamente aquélla que se encuentra ya inclinado a considerar y engrandecer, mientras que, para conocerse bien, necesita considerarse todo entero: ve que las alabanzas le llevan fácilmente a atribuirse a sí mismo lo que es don de Dios, a suponer en sí mismo excelencia propia, y de aquí a engañarse deplorable y culpablemente. Por esta razón las huye, por esto oculta sus buenas acciones, por esto conserva sus sentimientos más nobles en el secreto de su corazón; sabiendo precisamente, por el sincero estudio de sí mismo, que todo aquello que lo mueve a exhibirse es deseo soberbio de que le distingan, observen y estimen, no como es, sino como mejor de lo que es.

Pero si la verdad y la caridad lo exigen, hasta el hombre modesto deja ver lo bueno que hay en él y se hace testimonio de ello. Espléndido modelo es la conducta de San Pablo, cuando la conveniencia de su ministerio le obligaba a revelar a los Corintios los magníficos dones de Dios. Obligado a hablar de aquello que podía ensalzarlo a los ojos de los otros, restituye a Dios toda la gloria, y confiesa espontáneamente las miserias más humillantes en un apóstol en quien la dignidad de la misión parece que excluye la idea, no solamente de la caída, sí que también de la tentación. En el alma sublimada a la inteligencia de las *palabras secretas que a ningún hombre es lícito proferir* [1], ¿quién habría supuesto viva la guerra de las inclinaciones de los sentidos? Él mismo la menciona; él

[1] *Quoniam raptus est in Paradisum, et audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui.* 2ª Corinth., XII, 4.

mismo desciende de las castas y elevadas visiones del tercer cielo, para mostrarse en la arena de los combates carnales: obligado a revelar el secreto de su ánimo, lo revela entero para que se le conozca completo [1].

Si la modestia y humildad, reducidas a la práctica, no pueden combinarse con el orgullo que es su opuesto, no existirá ningún *orgullo justo*. El hombre que se complace de sí mismo, que no reconoce en sí aquella *ley de los miembros que contradice a la ley de la mente* [2]; el hombre que osa prometerse a sí mismo que por su propia fuerza elegirá el bien en las ocasiones difíciles, está miserablemente engañado y es injusto; el hombre que se antepone a los demás, es temerario; es parte y se hace juez. Si por justo orgullo se entiende reconocer la verdad del bien que se ha hecho, sin atribuírselo y sin envanecerse, será sentimiento legítimo, y hasta sentimiento obligatorio; la humildad no lo excluye, antes bien, es la humildad misma, pero la conducta contraria la condena la moral católica como mentirosa y soberbia: porque quien cree que, formando justo juicio de sí mismo, tendría de qué gloriarse, y que para ser humilde necesita disfrazarse, es pobre y soberbio; pero en último caso hásenos de permitir llamar a este sentimiento otra cosa que orgullo; no para sutilizar sobre una palabra, sino porque ésta está consagrada a significar un senti-

---

[1] *Et ne magnitudo revelacionum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ, angelus Satanæ, qui me colaphizet.* Ibid., 7.

[2] *Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ.* Rom., VII, 23.

miento falso y vicioso en todos sus grados. Y como en muchos casos la conducta externa puede ser casi igual en el que posee el sentimiento de la humildad y en el que no lo posee, importa mucho conservar su verdadero sentido a la palabra destinada precisamente a especificar este sentimiento. El orgullo, por tanto, no puede ser justo jamás; por consiguiente, nunca puede ser ni apoyo de la debilidad humana, ni consuelo en la adversidad.

Éstos son frutos de la humildad; ella es la que nos sostiene contra nuestra debilidad, haciéndonos conocerla y recordándola a cada momento; la humildad es la que nos lleva a vigilar y a rogar a Aquél que manda la virtud y que la da; ella es la que hace *levantar la vista a los montes de donde nos viene el auxilio*[1]. El ánimo humilde recibe consuelos en la adversidad, reconociéndose digno de sufrir y experimentando el sentimiento de alegría que nace de asentir a la justicia. Recordando sus faltas, aparécenle las adversidades como correcciones de un Dios que perdonará, y no como golpes de potencia ciega; y crece en dignidad y pureza, porque a cada dolor sufrido con resignación, siente desaparecer alguna mancha de las que lo deformaban. ¿Qué más? Llega hasta a amar las adversidades mismas, porque lo hacen *conforme a la imagen del Hijo del Dios*[2]; y en vez de perderse en vanas y débiles quejas, da gracias en circunstancias en las cuales, de abandonarse

---

[1] *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi.* Ps. CXXI.

[2] *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Ad Rom., VIII, 29.

a sí mismo, no hubiese encontrado más que el gemido del abatimiento o el grito de la rebelión. ¡Pero el orgullo!... cuando Dios *haya derribado al soberbio como herido* [1], ¿será para él bálsamo el orgullo? ¿De qué puede servir el orgullo en la adversidad sino para hacérsela odiar como injusticia y suscitar perpetuamente en nosotros inquieta y dolorosa comparación entre lo que nos parece merecer y lo que tenemos que sufrir? El punto de reposo para el hombre en esta vida consiste en la concordia de su voluntad con la de Dios acerca de él; ¿y quién se encuentra más lejos de esta concordia que el orgulloso al sentirse herido? El orgulloso es locuaz en la desventura cuando encuentra oyentes; agítase y se esfuerza en demostrar que las cosas no deberían ser como Dios las ha querido: si se encierra en sí mismo, su silencio es amargo, despreciativo, impuesto por el sentimiento de su propia impotencia, y, en último caso, por el temor a la compasión ajena. Aquellos vanos consuelos del hombre que, en la adversidad, afirma encontrar compensación dentro de sí mismo, cuando esta compensación no sea resignación o esperanza, no son, por lo general, otra cosa que artificios del mismo orgullo, que rehuye dejar ver abatimiento que podría ser grato espectáculo para el orgullo de otros. Dios sabe qué consuelos son éstos; y basta leer las *Confesiones* del desgraciado Rousseau para tener idea de ellos, para ver cuál es el estado de un corazón que, enfermo y orgulloso, busca en el orgullo su remedio. En la

[1] *Tu humiliasti, sicut vulneratum, superbum.* Ps. LXXXVIII, 11.

soledad, donde se había prometido la paz, revuelve el pensamiento de las humillaciones sufridas en la compañía de los hombres, y recuerda hasta las circunstancias más pequeñas. El que tanto habló y tanto escribió acerca de la corrupción del hombre social, no tenía ánimo preparado para la injusticia, y cuando fué herido no pudo encontrar paz. Compárase con los que le ofendieron y despreciaron, encuéntrase superior a ellos y le duele más aún ver que éstos son los que le ofenden y desprecian. Las palabras, las miradas, el silencio, todo pesa en la amargura de su alma: los sufrimientos de su orgullo pueden medirse por la aversión que experimenta hacia aquéllos que le han irritado; ¡cómo los juzga, cómo los describe! Puede estar seguro de haber comunicado al ánimo de millares de lectores el odio y desprecio que le atormentaban, y cuando parece que se ha vengado, exclama: *Cela me passoit et me passe encore* [1]. Y sin embargo, si alguna vez existió, según el mundo, justo orgullo, un ingenio alabado hasta por los adversarios; una palabra que resuena en todas partes donde existe alguna cultura, palabra que agita, sorprende, manda; una fama que, quitando a la multitud de escritores hasta la idea de rivalidad, sofoca en ellos la envidia y la hace brotar en los ancianos, que creían no tener otra cosa que hacer que alentar el mérito naciente, sin temor de competencia; si el ser no sólo señalado con el dedo, sino espiado, rodeado de curiosidad admiradora, rebuscado en la posición más humilde por aquéllos mis-

[1] Esto me pasaba y me pasa todavía. *Confesiones*, segunda parte, lib. IX.

mos que eran deseados por sus riquezas, son títulos para justo orgullo, ¿quién los tuvo mayores? Y entre tantos motivos, no diré de consuelo, sino de triunfo, ¿cuáles son, en último caso, sus dolores? Un amigo existe que quiere mantenerle a costa suya y prescribirle lo que deba hacer; otro amigo, protegido otras veces por él, quiere aparecer como protector suyo, y le quita el puesto en la mesa de una amiga del mismo género. ¡Ah! verdad es que no debemos economizar la compasión ni pesar en nuestra balanza los dolores ajenos; solamente el hombre que sufre, sabe cuánto sufre; y si la debilidad de su ánimo aumenta su mal, precisamente esta debilidad, que nos es común a todos, es la que merece mayor compasión. Pero cuando se piensa en las injusticias que sufrieron los héroes del cristianismo; cuando se piensa en las persecuciones, calumnias y desprecios de que se vieron abrumados los santos, y en la alegría con que las soportaron, en la paciencia con que esperaron la manifestación de la verdad sin pretenderla en esta vida, en la delicia que experimentaban al desahogar su alma solamente con Dios, y que tales desahogos eran acciones de gracias, y todo esto porque eran humildes, reconócese dónde puede encontrar verdaderamente el hombre *apoyo contra su propia debilidad y consuelo en las adversidades.*

¡Ah! si en la vida que nos resta nos están reservados pasos difíciles y dolorosos, si se acerca para nosotros el momento de la prueba, roguemos para que nos encuentre humildes, que nuestra cabeza esté dispuesta a inclinarse bajo la mano de Dios cuando esté para pasar por encima de ella.

De todo cuanto se ha dicho acerca de la humildad, dedúcese la consecuencia de que, si existe algún sentimiento que destruya el desprecio insultante hacia los demás, es seguramente la humildad. El desprecio nace de la comparación de sí mismo con los otros y de la preferencia dada a sí propio; ahora bien, ¿cómo podrá echar raíces este sentimiento en el corazón acostumbrado a considerar y deplorar las propias miserias, a reconocer de Dios todo su mérito y a convencerse de que podrá caer en todo género de males si Dios no lo contiene?

CAPÍTULO XVIII

SOBRE EL SECRETO DE LA MORAL, FIELES ESCRUPULOSOS Y DIRECTORES DE CONCIENCIAS

La morale est devenue non-seulement leur sciencie, mais leur secret *(des docteurs)*. Le dépôt en est tout entier entre les mains des confesseurs et des directeurs des consciences. (Pág. 421).

La moral ha venido a ser, no solamente la ciencia, sino también su secreto *(de los doctores dogmáticos)*. Depositada está por completo en manos de los confesores y directores de las conciencias.

Si los confesores en Italia han hecho de la moral un secreto, han olvidado que el Salvador y Maestro de todos dijo a los apóstoles: *Decid en pleno día lo que os digo en lo oscuro, y predicad sobre los techos lo que se os ha dicho al oído* [1]; han olvidado que, en los últimos momentos de su permanencia en la tierra, renovó este precepto con aquellas solemnes palabras: *Instruid a todas las gentes... enseñándoles a observar todo aquello que os he encargado* [2].

---

[1] *Quod dico vobis in tenebris, dicite in lumine; et quod in aure auditis, prædicate super tecta.* Matt., x, 27.

[2] *Euntes ergo docete omnes gentes... docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.* Id., xxviii, 19, 20.

¿Pero qué libros están reservados entre nosotros solamente a los *doctores dogmáticos*? ¿Cómo se transmite este secreto? ¿No dijo poco antes el ilustrado autor, que *la moral, propiamente dicha, nunca ha cesado de ser objeto de las predicaciones de la Iglesia? (la morale, proprement dite n'a pas cessé d'être l'objet des prédications de l'Église)*. ¿De qué hablan los párrocos desde el altar, de qué hablan todos los tratados de moral, que cada cual puede consultar?

Le fidèle scrupuleux doit, en Italie, abdiquer la plus belle des facultés de l'homme: celle d'étudier et de connoître ses devoirs.

En Italia el fiel escrupuloso tiene que renunciar a la facultad más bella del hombre: la de estudiar y conocer sus deberes.

Pero el clero en Italia no cesa de clamar contra la negligencia en instruirse en aquella ley en que seremos juzgados; inculca a los padres la obligación que tienen de enseñar a sus hijos todos sus deberes; y lejos de hacer renunciar a nadie la facultad de conocerlos, intima a todos que será condenación para el que no haya querido usarla.

On lui recommande de s'interdire une pensée qui pourroit l'égarer, un orgueil humain qui pourroit le séduire.

Recomiéndasele que se abstenga de todo pensamiento que pueda extraviarle, del orgullo humano que podría seducirle.

¿Quién querrá disculpar acerca de este punto al clero italiano? Si así obra, no debe hacerse otra cosa que desear obre siempre lo mismo, y que estas recomendaciones sean universales, constantes, hijas de la ciencia y la caridad, que

jamás tenga el clero otro lenguaje, puesto que éste es el del Evangelio.

Por lo demás, al fiel escrupuloso (entiendo esta palabra en su sentido estricto) se le recomienda en Italia, como en cualquiera otra parte, que se abstenga de prolijas consideraciones acerca de toda acción y de todo pensamiento, y pararse en las gratas y suaves ideas de confianza en Dios y en su misericordia.

No será extemporáneo aquí observar cómo atestigua al mismo tiempo esta enfermedad moral la miseria del hombre y la belleza de la religión.

El escrupuloso se deja dominar por la inseguridad, el temor, la perturbación y desconfianza, disposiciones demasiado naturales al hombre, y que en algunos son predominantes hasta el punto que dirigen o, más bien, entorpecen todas sus operaciones. Mas es cosa por demás notable, que aquella angustia que el avaro tiene por la conservación de su riqueza, el ambicioso por el mantenimiento y aumento de su poder; aquella penosa y prolija solicitud que tantos tienen por los objetos de sus pasiones, algunos cristianos la ejercitan, ¿acerca de qué? del cumplimiento de sus deberes. La tendencia a la perfección es tan propia de la religión, que se manifiesta hasta en los extravíos y miserias del hombre que la profesa. El ánimo, ocupado por el temor de no ser bastante justo, hasta el punto de perder la tranquilidad, casi podría parecer un milagro de virtud, si la misma religión, tan superior al discernimiento humano, no nos hiciese ver en aquel ánimo disposiciones contrarias a la confianza, humildad y libertad cristianas; si no nos diese la idea de una

virtud qe excluye todo movimiento desordenado, y que cuanto más se perfecciona, tanto más cercana se encuentra de la tranquilidad y suma razón.

Et toutes les fois qu'il rencontre un doute, toutes les fois que sa situation devient difficile, il doit recourir à son guide spirituel. Ainsi, l'épreuve de l'adversité, qui est faite pour élever l'homme, l'asservit toujours davantage.

Y cuantas veces encuentra una duda, cuantas veces se hace difícil su situación, debe recurrir a su director espiritual. De esta manera, la prueba de la adversidad, que debe levantar al hombre, le esclaviza más y más.

Tal vez no existe descubrimiento más amargo para el orgullo que el de convencerse de haber sido, por excesiva sencillez, ciego instrumento de astuta dominación, de haber obedecido a designios ambiciosos, creyendo seguir saludables consejos. A esta idea, las pasiones, compañeras del orgullo, se sublevan con tanta mayor vehemencia, cuanto que se encuentran apoyadas por la razón. Porque es cierto que Dios quiere se perfeccione la mente en la consideración de sus deberes y en la libre elección del bien; y el hombre que se deja arrebatar arbitrariamente el gobierno de su voluntad, renuncia a la vigilancia de sus acciones, de las que no dejará por ello de dar cuenta. La sola sospecha de esta debilidad puede, por tanto, llevar al hombre a los pensamientos más inconsiderados y hacerle decir, sin razón y con gran daño suyo: *Rompamos sus cadenas, arrojemos de nosotros su yugo* [1].

[1] *Dirumpamus vincula eorum, et projiciamus a nobis jugum ipsorum.* Ps. II, 3.

Es, por consiguiente, muy importante separar la voz del orgullo de la de la razón, para que, unidas, no nos hagan fuerza, y examinar tranquilamente cuál deba ser en este punto la conducta razonable y digna del cristiano.

Pueden considerarse en el sacerdote dos clases de autoridad: la que procede de Dios y forma la esencia de la misión, la de enseñar, desatar y atar; y otra que puede darse voluntariamente, en consideración de la primera, por este o aquel fiel, a este o aquel sacerdote, por veneración o por especial confianza. La primera es esencial al cristianismo, y someterse a ella no es esclavitud, sino razón y dignidad. No existe acto de ésta que no lo sea de servicio, en el que el sacerdote no aparezca como ministro de una autoridad divina, a la que él mismo está sometido, como todos los fieles, ni hay ninguno que ofenda la nobleza del cristiano.

Sí, nosotros, es decir, todos los católicos, legos y sacerdotes, comenzando por el Papa, nos arrodillamos delante de un sacerdote, le referimos nuestras culpas, escuchamos sus correcciones y consejos, y aceptamos sus castigos. Pero cuando un sacerdote, estremeciéndose en espíritu ante su indignidad y la grandeza de sus funciones, ha extendido sobre nuestra frente sus consagradas manos; cuando humillado encontrándose dispensador de la Sangre de la alianza, estupefacto siempre que pronuncia las palabras que dan la vida, pecador que absuelve al pecador, nosotros, alzándonos de sus pies, sentimos que no hemos cometido una indignidad. ¿Por ventura fuimos a mendigar esperanzas terrenas? ¿Le hemos hablado acaso de él? ¿Tal vez hemos tolerado una postura humillante pa-

ra levantarnos más soberbios, para conseguir descollar sobre nuestros hermanos? Entre nosotros, solamente se ha tratado de una miseria común a todos, y de una misericordia que todos necesitamos. Hemos estado a los pies de un hombre que representaba a Jesucristo, para deponer, si posible fuese, todo lo que inclina el ánimo a la bajeza, el yugo de las pasiones, el amor a las cosas pasajeras del mundo, el temor a sus juicios; nos hemos postrado para conquistar la cualidad de libres y de hijos de Dios.

La autoridad del segundo género está fundada en un principio racionabilísimo; pero en ella pueden existir y existen sin duda abusos. Para no juzgar precipitadamente en este punto, el cristiano debe, a mi entender, no perder nunca de vista dos cosas: una, que el hombre puede abusar hasta de las cosas más sagradas; otra, que el mundo suele dar el nombre de abuso hasta a las cosas más santas. Cuando se nos tache de superstición, fanatismo, dominación, servilismo, reconozcamos desde luego que la tacha puede ser fundada; pero examinemos en seguida si lo es, ya que frecuentemente se aplican estas palabras para calificar las acciones y sentimientos que prescribe el Evangelio.

Acudir por consejo a su director espiritual en los casos dudosos, no es hacerse esclavo del hombre, sino ejercitar noblemente la propia libertad. Y creo superfluo observar que esta máxima y esta doctrina no son peculiares de Italia, sino comunes a los católicos de todos los países.

El hombre que debe ser juez en causa propia, y que desea obrar según la ley divina, no puede menos de echar de ver que el interés y la prevención entorpecen la libertad de su jui-

cio, y es prudente si acude a un consejero, que por instituto y ministerio debe haber meditado aquella ley, y ser más capaz de aplicarla imparcialmente; a un hombre que debe estar alimentado con la oración, y que avezado a la contemplación de las cosas divinas y al sacrificio de sí mismo, debe saber de un modo especial apreciar las cosas con la balanza del santuario.

Pero él siempre es juez del consejo que se le da; la decisión depende de su convencimiento: tan cierto es que se le pedirá razón, no solamente de ésta, sino que también de la elección misma del consejero. Y jamás se ha dejado de predicar en la Iglesia que *si un ciego guía a otro ciego, los dos caerán al hoyo* [1].

Raíz tienen por desgracia en nuestro corazón, debilitado por la culpa, aquellas dos miserables y opuestas tendencias de servilismo y dominación. Blandos e irresolutos, con placer dejamos caer sobre otro el peso de nuestra alma, y fácilmente nos contentamos con todo aquello que nos economiza una deliberación. Y, por otra parte, cuando un hombre confía en nosotros, animados por su sumisión, soberbios al extender el dominio de nuestra pobre voluntad, en seguida nos vemos tentados a servir más a ésta que a la utilidad del otro; nos encontramos inclinados a olvidar que el hombre ha nacido para ejercicio mucho más elevado de sus facultadas que para dominar las de los otros. Estas debilidades de la naturaleza humana pueden, sin duda, producir inconvenientes en el uso del

[1] *Cœcus si cœco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt.* Matt., xv, 14.

consejo, y objeto deben ser para todos los cristianos de temor y vigilancia. Pero abandonar los guías que Dios nos ha dado; arrojar *la sal de la tierra* [1]; privarse del auxilio necesario porque puede acarrear consigo peligros; no ver otra cosa que dominadores e intrigantes, entre tantos pastores celosos y desinteresados, que se estremecen al dar el consejo y que se reputarían necios si quisieran usurpar autoridad excesiva, y exponerse por ello a espantable juicio... lejos de nosotros tales pensamientos que nos llevarían a hacer inútil en parte el ministerio establecido para nosotros.

Et celui même qui a été vraiment et purement vertueux, ne sauroit se rendre compte des règles qu'il s'est imposées.

Y hasta aquél que ha sido verdadera y puramente virtuoso, no podría darse cuenta de las reglas que se ha impuesto.

Los preceptos del Decálogo, las máximas y espíritu del Evangelio, las prescripciones de la Iglesia, éstas son las reglas que el católico virtuoso se propone, y de las que puede darse cuenta siempre que quiera.

---

[1] *Vos estis sal terræ.* Matt., v, 13.

CAPITULO XIX

SOBRE LAS OBJECIONES A LA MORAL CATÓLICA DEDUCIDAS DEL CARÁCTER DE LOS ITALIANOS

Aussi seroit-il impossible de dire à quel degré une fausse instruction religieuse a été funeste à la morale en Italie. Il n'y a pas en Europe un peuple que soit plus constamment occupé de ses pratiques religieuses, qui y soit plus universellement fidèle. Il n'y a pas un qui observe moins les devoirs et les vertus que prescrit ce christianisme auquel il paroit si attaché. Chacun y a appris non point à obéir à sa conscience mais à ruser avec elle; chacun met ses passions à leur aise par le bénéfice des indulgences, par des réservations mentales, par le projet d'une pénitence, et l'espérance d'une prochaine absolution; et loins que la plus grande ferveur religieuse y soit une garantie de la probité, plus on y voit un homme scrupuleux dans ses pratiques de dévotion, plus on peut à bon droit concevoir contre lui de défiance. (Págs. 421, 422).

También sería imposible decir hasta qué punto la falsa instrucción religiosa ha sido funesta a la moral en Italia. No hay pueblo en Europa que se ocupe más constantemente de sus prácticas religiosas y que les sea más universalmente fiel. No hay uno que menos observe los deberes y virtudes que prescribe el cristianismo a que parece tan adherido. Allí ha aprendido cada cual, no a obedecer a su conciencia, sino a ser astuto con ella: cada cual satisface sus pasiones mediante el beneficio de las indulgencias, reservas mentales, proyecto de penitencia y esperanza de próxima absolución; y le-

jos de ser garantía de la probidad el fervor religioso más profundo, cuanto más escrupuloso se ve a un hombre en sus prácticas de devoción, con razón mayor puede desconfiarse de él.

He aquí en pocas palabras una condenación tan dura como absoluta. El pueblo italiano es el menos fiel a los deberes y virtudes del cristianismo, y por tanto el peor de Europa. Y según lo dicho, los peores son aquéllos que más escrupulosamente observan las prácticas de devoción.

Como desde el principio indicamos, no entra en nuestro propósito refutar este juicio, ni hacer la apología de Italia, y mucho menos una apología comparativa: asunto de tal linaje que requiere o, mejor dicho, requeriría dos condiciones, una asaz difícil, por no decir imposible, esto es, el conocimiento de los hechos necesario para la confrontación; la otra, difícil también y no poco, si ha de argüirse con la imparcialidad necesaria al juicio. Con mucha más facilidad se podría, y sin poner nada nuestro, oponer afirmaciones a afirmaciones, sentencias a sentencias, recogiendo aunque fuese muy poco de aquéllas que escritores de diferentes partes de Europa han pronunciado contra las otras. ¿Qué cualidad baja, ridícula o malvada no se ha atribuído a una u otra, o a todas? ¿Qué pueblo no ha sido llamado alguna o muchas veces el peor de Europa? Pero guárdenos el cielo de detenernos en materia semejante. Las pasiones han sugerido estos juicios, y entre ellas, aunque no sea la única, siempre ha tenido buena parte el orgullo, que nos hace encontrar la exaltación propia en el rebajamiento ajeno:

¡tanto siente, a pesar suyo, la necesidad de buscar algún apoyo en el exterior! Alejemos, pues, estos juicios tan vastos y turbulentos en los que siempre somos jueces poco informados, y casi siempre parte apasionada; dejémosles a Aquél que, conociéndolo todo, y no necesitando ensalzarse por medio de comparaciones, ni aceptar lustre por ninguna compañía, *juzga a los pueblos en la equidad* [1].

Por otra parte, el juicio de que se trata aquí especialmente, está expresado en términos tales, que aceptarlo cual es nos llevaría más allá de las intenciones del autor. Porque es cosa cierta que al decir que *en Italia cada cual ha aprendido, no a obedecer a su conciencia, sino a emplear astucias con ella; que cada cual pone a cubierto sus pasiones con el auxilio de las indulgencias, con restricciones mentales, con proyectos de penitencia y con la esperanza de próxima absolución,* no ha querido decir lo que expresan estas palabras. ¿No ha de existir entre nosotros ni uno solo que obedezca de buena fe a su conciencia? ¿Ninguno de nosotros podría esperar tener un amigo virtuoso ni serlo él mismo? ¿Y las suaves emociones de la estimación y confianza, y la alegría que el hombre puede saborear cuando al estrechar la mano de otro hombre comprende con seguridad que un corazón corresponde a su corazón, no podremos experimentarlas jamás?

En el párrafo mismo que precede inmediatamente al que estamos examinando, encontraríamos, si fuese necesario, palabras que no permitirían entender, sin contradicción, estas últimas

[1] *Quoniam judicas populos in æquitate.* Ps. LXVI, 5.

en su significación propia y natural. Decir que entre los católicos de Italia *hasta el hombre que ha sido verdadera y puramente virtuoso no sabrá darse cuenta de las reglas que se ha impuesto,* es decir indirecta, pero expresamente, que hasta en Italia, y entre *los fieles escrupulosos* de ella, puede haber, si Dios quiere, algún hombre verdadera y puramente virtuoso, y del cual, por consiguiente, sería por demás extraño que se tuviese razón para desconfiar de un modo especial.

Pero lo que importa no es ver cuál sea, según la una o la otra opinión, el estado moral de Italia, en comparación con el de otros pueblos de Europa. Lo que importa y, podríamos decir, lo que importaba es ver si de aquella cantidad de mal moral que existe seguramente en Italia, esto es, hasta en Italia, haya sido causa la influencia especial de la religión católica. Ahora bien, en este quizá demasiado prolijo examen, hemos visto que de las doctrinas citadas como causa de esta especial perversión,

1º algunas, verdaderamente opuestas a la moral, no tienen ni tuvieron nunca curso en Italia, ni más ni menos que entre los católicos de las demás naciones;

2º otras, que fueron y son enseñadas en Italia, lo fueron y lo son igualmente en todos los países católicos, como parte esencial de esta religión. Y hemos visto que éstas están conformes con el Evangelio y, por natural consecuencia, a la vez conformes y superiores a la razón. Sobre la autoridad de la religión en punto a moral, sobre la distinción de pecados en mortales y veniales, sobre la doctrina y actos de la penitencia, sobre la eficacia del arrepentimiento, so-

bre la fuerza y sanción de los mandatos de la Iglesia, sobre los motivos de la limosna, sobre la abstinencia y humildad, sobre todos los puntos, en suma, que se alegaban como pruebas de diferencia, el examen nos ha hecho encontrar unidad de fe y de enseñanza.

Y aquí viene a propósito recordar una cosa que se indicó al principio, esto es, que en el texto mismo que hemos examinado, más de una vez se atribuye la causa de esta especial perversión, no ya a doctrinas peculiares de Italia, sino a la misma Iglesia. *La Iglesia,* dijo el autor, *se apoderó de la moral como de cosa completamente suya, y sustituyó la autoridad de sus decretos y las decisiones de los Padres a las luces de la razón y de la conciencia, el estudio de los casuistas al de la filosofía, servil esclavitud al noble ejercicio del espíritu. La Iglesia colocó sus preceptos junto a la gran tabla de virtudes y vicios... y les dió una fuerza que nunca pudieron obtener las leyes de la moral.* Acusaciones cuya insubsistencia hemos procurado demostrar con escasísimas fuerzas, pero con el poderoso auxilio de la verdad: y que hasta sin ser examinadas, se muestran por sí mismas como incapaces de demostrar el efecto especial y de excepción que nos propusimos refutar. El resto de la culpa se atribuye casi siempre a los casuistas, los cuales ciertamente no son la Iglesia, y tampoco son clase de hombres especial de Italia.

Y en cuanto a los abusos en la aplicación de la doctrina católica que pueden existir en Italia, hemos visto que no proceden de la enseñanza, puesto que ésta no es otra que la enseñanza católica, que los denuncia y combate, y

los habría destruído por completo y para siempre si el hombre no tuviese el terrible poder de alterar ante sus propios ojos la verdad y de plegar las doctrinas a las pasiones. Y hemos visto, por último, que los abusos, como proceden de estas causas humanas y no italianas, es necesario denunciarlos y combatirlos también en otros países católicos, y que el remedio para éste, como para todos los males morales, es el conocimiento de la doctrina y el amor a la misma, medio seguro para entenderla rectamente.

APÉNDICE AL CAPÍTULO TERCERO

DE LAS

OBSERVACIONES SOBRE LA MORAL CATÓLICA

DEL SISTEMA QUE FUNDA LA MORAL EN LA UTILIDAD

En la primera edición se hicieron algunas indicaciones acerca de este sistema en lo que se refiere a su aplicación, o más bien a su aplicabilidad, a la práctica. Pero fueron indicaciones rápidas; y siendo este sistema el más acreditado de los que quieren distinta de hecho y separada por principio la moral de la teología, hemos creído que no estaría fuera de propósito hacer alguna observación más extensa acerca de él. Sin embargo, nos limitaremos en lo posible a considerarlo bajo el primer aspecto solamente; porque, de una parte, otros han puesto ya en claro su vicio más esencial e inmediato, esto es, la absoluta falta de moralidad; y de otra, manifestar que es inaplicable (lógicamente por supuesto), es otra manera de demostrar su falsedad.

Este sistema sostiene que la verdadera utilidad del individuo está siempre de acuerdo con la utilidad general, de manera que el hombre, siendo útil a los demás, se procura la mayor utilidad a sí mismo, de lo cual quiere que se deduzca la regla moral de las deliberaciones humanas. Nuestro objeto principal es examinar si

puede hacerse así. Supongamos, pues, prescindiendo de cualquiera otra consideración, un hombre persuadido de la verdad de este principio y sinceramente dispuesto a conformarse con él en la práctica; supongámoslo, repito, en la elección de una acción, en cosa en que se interesa la moralidad. ¿Qué criterio podrá suministrarle este sistema para hacer la elección?

Dos criterios en vez de uno, no diré suministra, sino implica este sistema, hecho que, si no es único, es notable ciertamente. Digo dos criterios de igual autoridad e independientes el uno del otro, puesto que si el interés individual concuerda siempre con el general, es evidente que encontrar uno equivale a encontrar los dos, y que por tanto sería trabajo absurdamente superfluo el de aquél que, después de haberse persuadido de que la acción acerca de la cual delibera le será útil, se dedicase a averiguar, para asegurarse de la moralidad de la misma, si será útil también a los demás, y viceversa. Pero esta abundancia aparente no es ni podría ser otra cosa que escasez real. Toda duplicidad solamente tiene su razón y concordia en una unidad superior, que falta por completo en este sistema; más aún, que está excluída de él; ya que ni pretende ni podría dar razón por la cual la utilidad del individuo operante deba necesariamente concordar con la utilidad general. Precisamente porque no puede suministrar un criterio único, supremo y absoluto como la razón exige, implica, como dijimos antes, dos de igual valor, esto es, igualmente conjeturales, por efecto de su común naturaleza. ¿Qué es, en efecto, la utilidad venidera, ya sea individual o general, relativamente al conocimiento huma-

no, sino cosa de mera conjetura? Porque la utilidad no es cualidad que la observación pueda reconocer como inherente o no a la acción que haya de realizarse o no realizarse, a la cual debe aplicarse el criterio; es un efecto que podrá venir o no de aquella acción, dependientemente de la operación eventual de otras causas. Por consiguiente, proponer la utilidad como criterio primario y único de la moralidad de las acciones humanas, como hace aquel sistema, es proponer un criterio, no diré engañoso, pero sí inaplicable, tanto de una como de otra manera.

Si en cosa tan evidente pudiese parecer necesaria demostración más especial, imagínese cómo pueda nunca un hombre juzgar anticipadamente con certeza si una acción dada resultará más útil que dañosa para él mismo; cuál de las dos investigaciones puede parecer a primera vista menos difícil. ¿Acaso tiene el porvenir ante los ojos? ¿Conoce los efectos de los efectos, las circunstancias independientes de su acción y que obrarán sobre él por consecuencia de aquélla? ¿las determinaciones que la tal acción podrá sugerir a otros hombres, conocidos y desconocidos para él, según sus intereses, opiniones y caprichos? ¿Conoce el cambio posible de sus propios sentimientos? ¿la duración de su vida, de la que puede depender que una acción que hasta cierto tiempo pudo producir utilidad, ocasione daño, y viceversa? ¿Qué guía podrá llevarle a término en esta investigación?

La experiencia, dicen.

Guía excelente sin duda, pero hasta donde puede llegar ella misma. La autoridad de la experiencia, relativamente a los hechos contingentes, está fundada en la suposición tácita (que

por otra parte la reflexión demuestra como racionabilísima) de un orden que comprende igualmente los hechos que han sido, los que son y aquéllos que serán, y del cual, por consiguiente, los primeros, esto es, aquéllos de los primeros que podemos conocer, son para nosotros cuasi manifestación cierta aunque limitada y parcial, y por tanto indicio de los futuros. No es necesario que investiguemos ahora si el sistema deduce de este orden la autoridad de la experiencia, si puede admitirse sin abdicar de sí mismo o si existe otro sobre qué fundarla. Para nuestro propósito basta aquella verdad innegable, que de la experiencia no puede obtenerse, relativamente a lo futuro, nada más que un indicio de mayor o menor probabilidad. Y la experiencia misma, haciéndonos pasar ante los ojos, por decirlo así, tantos y tantos hechos producidos por razones imprevistas y que no podían proverse, atestiguaría, si necesario fuera, que no puede deducirse de ella regla cierta de la utilidad o daño individual que puede resultar de una acción; y no es necesario añadir, de la utilidad o daño general: porque, a primera vista, como ya hemos indicado, esta segunda investigación puede parecer más difícil. Pero quien reflexione algo, verá desde luego que no se trata de mayor o menor dificultad, sino que son dos investigaciones igualmente imposibles. La experiencia es inepta para hacer conocer lo futuro a quien no conoce el todo, superflua para Aquél que lo conoce. Al hombre no basta: Dios no la necesita.

Pero, replican, ¿cuánto hemos soñado nosotros pedir y atribuir tanto a la previsión humana? ¿Quién ignora que la experiencia no pue-

de llevar al conocimiento absolutamente cierto de lo futuro? ¿que la utilidad y el daño venideros no pueden ser otra cosa que materia de probabilidad? Precisamente porque el hombre no posee la omnisciencia, debe entenderse de la simple probabilidad.

Si estuviesen verdaderamente persuadidos de esto, no se ve cómo podrían creer que exista una ciencia de la moral: y sin embargo lo creen, puesto que dicen haber encontrado el verdadero fundamento. ¿Y qué sería en realidad una ciencia fundada en un principio, y armada de un criterio, que al querer aplicarlo, no encontrase para cualquier investigación imaginable otra respuesta que: quizá sí, quizá no? ¿Qué sería, no digo ya una ciencia en cuya aplicación el hombre pudiese alguna vez permanecer dudoso (que esta condición es de todas las ciencias, o más bien del hombre), sino una que no pudiese contestar más que con la duda a la duda del que acudiese a ella? No es absolutamente necesaria la omnisciencia para tener nociones ciertas, basta la inteligencia; más aún, no existiría inteligencia sin esto. Y nótese que en las demás ciencias, la duda, además de ser verdaderamente parcial, precisamente por ser parcial es también relativa al momento en que se expresa. — Dícese en tales casos: hasta ahora no se ha podido en éste o en el otro punto llegar más que a opiniones más o menos probables. Nuevas y atentas observaciones, un descubrimiento feliz, una mirada penetrante de algún elevado ingenio, podrán sustituir a las opiniones una noción cierta, y añadirla a aquellas que posee ya la ciencia. — ¡Solamente la ciencia de la moral habría de tener por condición univer-

sal y perpetua la probabilidad! o, lo que es lo mismo, ¡habría de estar condenada a la duda sobre todos los puntos y para siempre! Si así fuese, resultaría una contradicción de llamarla ciencia. La duda parcial y accidental limita la ciencia: la duda universal y necesaria la niega.

Mas, como ya indicamos, ni ellos mismos creen verdaderamente que en la moral no exista otra cosa que probabilidad; y cuando sacan a plaza tan extraña sentencia, no lo hacen porque una serie de observaciones y raciocinios les lleve a ello, sino porque es la única réplica que pueden oponer al que objeta que su sistema carece de criterio absoluto. Alegando desde el principio la experiencia, no pensaron en examinar la naturaleza y límites de su autoridad. Considerándola buen guía, como universalmente se la considera, y como realmente lo es dentro de ciertos límites, suponían gratuita y confusamente, que debía bastar a su intento; y cuando después oyen que se les dice que la experiencia no puede suministrar otra cosa que un criterio de probabilidad, aseguran que la probabilidad sola debe bastar. Ésta es la usanza del error: dar a entender que ha elegido el punto a donde ha sido arrojado, y llamar inútil o imposible a lo que no puede dar. Pero no están verdaderamente pesuadidos, ni siquiera después de haberlo dicho. Y si pareciese temeridad querer entrar de esta manera en la mente de los otros, nada hay tan fácil como hacerlo declarar a ellos mismos, y resueltamente y hasta con emoción. Pregunto, pues, a cualquiera de ellos, si, por ejemplo, asesinar al huésped dormido para apoderarse de su dinero, sea o no sea acción que caiga bajo juicio

de la moralidad. Y supuesta la respuesta, que no puede ser dudosa, raciocino de esta manera: O el criterio de la moral no puede hacernos llegar más que a un juicio de mera probabilidad, y deberá decirse que asesinar al huésped dormido para apoderarse de su dinero es acción probablemente, y no más que probablemente, contraria a la moral, y que por consiguiente existe una probabilidad, todo lo pequeña que se quiera, pero probabilidad al fin, de que no sea acción contraria a la moral; o... Pero no me deja concluir: no puede escuchar sin indignación emitir ni aun como problemático juicio semejante. Y sin embargo, para tener el derecho de enunciarlo absolutamente, el derecho de decir: no, no existe, no puede existir probabilidad grande, mediana ni mínima de que tal acción esté conforme con la moral, no queda otro medio que decir: la utilidad futura, siendo materia de mera probabilidad, no puede ser el criterio de la moral. O renunciar al sistema, o renunciar a la indignación.

Pero dicen: ¿qué otra cosa hacemos nosotros que observar y exponer hechos, y hechos esenciales de la naturaleza humana? ¿Acaso somos nosotros los que hemos sugerido al hombre el deseo de la utilidad y el de procurársela? ¿Somos nosotros inventores del uso de tomarla como motivo en la elección de acciones y de creerla motivo legítimo y racional? *Condición es de la naturaleza humana pensar ante todo en el propio interés*[1]. Acusad a la naturaleza humana, acusad al sentido común, que nuestra teo-

[1] Bentham, *Deontology*, etc. Deontología, o sea Ciencia de la moralidad, etc. Par. I, cap. I.

ría no ha hecho otra cosa que interpretar, reduciendo sus uniformes y constantes juicios a una síntesis precisa y fiel. Decid a todos los hombres que el criterio de que se sirven perpetuamente para la elección de sus acciones es inmoral y antilógico.

No se necesita mucho para descubrir la falsedad de este raciocinio fundado sobre la alteración de un hecho. Diferente cosa es que la utilidad sea un motivo, es decir, uno de los motivos por los cuales se determinan los hombres en la elección de las acciones, o que sea para todos el motivo por excelencia, el único motivo de sus determinaciones. Estos filósofos no han observado, o más bien, han conseguido olvidar (ya que se trata de una observación que no han podido menos de hacer millares de veces, no solamente en los extraños, sino también en ellos mismos) que, para los hombres que se proponen obrar moralmente (y siendo la cuestión de moralidad a éstos solamente se refiere) la utilidad es, sin duda, un motivo, pero motivo subordinado y secundario; y que lejos de tomarla por criterio en asunto de moralidad, lo supone ya resuelto o que ni siquiera sea necesario examinarlo. Cosa muy cierta es que en muchas, muchísimas deliberaciones, hasta estos hombres no consideran más que la utilidad. ¿Pero cuándo y por qué? Cuando se trate de elegir entre acciones conocidas todas como elegibles, con relación a la moralidad y conocidas como tales por criterio completamente diverso y que contempla no los efectos posibles y desconocidos de las acciones, sino su esencia misma; esto es, por la noción de la justicia. Un hombre honrado que delibere acerca de com-

prar una cosa cualquiera, en las circunstancias que hacen legítima esta acción, podrá pesar detenidamente la utilidad de la adquisición y los inconvenientes del gasto, sin que ni siquiera le venga en mientes que exista una moralidad en el mundo. ¿Pero cómo maravillarse de que no aparezca una consideración donde está sobrentendida? ¿que la mente no busque en una acción la cualidad que le estaba ya asociada? ¿que hable solamente la prudencia cuando la justicia nada tiene que decir? He aquí donde es buen guía la experiencia; donde basta lo que ésta puede hacer encontrar, y que no se encontrará sin su auxilio: esto es, la mayor probabilidad. He aquí hasta donde la considera como tal el sentido común, al que tan equivocadamente apela el sistema. El error inepto para descubrir, solamente tiene la habilidad de alterar; y aquí ha tomado al sentido común el método de aplicar el criterio de la utilidad y de los datos de la experiencia a una categoría, y categoría subordinada de deliberaciones; y para realizar algo propio, y darle nueva forma aparente, no ha hecho otra cosa que trasladarlo a todas las deliberaciones; de un puesto secundario, donde tenía su razón de ser, al primero; más aún, al único puesto, donde no tiene ninguna.

Pero además de los casos, frecuentísimos sin duda, en los cuales la consideración de la moralidad no salta a la vista, porque está sobrentendida, existen ¿cómo no?, existen otros en los que entran explícitamente, sea para examinar si es justa o no, lícita o ilícita. Y en estos casos (hablamos, por supuesto, de los hombres que se proponen obrar moralmente), lejos de

tomarse la utilidad por el único, ni por el criterio preponderante, ni siquiera se toma por consideración.

Bien sé que los propugnadores del sistema de la utilidad dicen que todo esto es mera ilusión; que de hecho lo que se considera en estos casos es la utilidad y el daño; y que las palabras "justo" e "injusto", aunque aparentemente y de un modo confuso ofrecen otro significado, en último caso coinciden con aquél: esto es, que "justo" no significa en el fondo otra cosa que lo que reporta más utilidad que daño; e "injusto" aquello que, a pesar de mostrar, tener, o que tuviese realmente en sí alguna utilidad, a la postre ocasiona daño superior a aquélla.

Evidentemente esto es sustituir al examen del hecho una inducción, e inducción no diré solamente forzada, sino opuesta a la evidencia. El hecho que debemos examinar es si realmente entienden los hombres por "justo" lo más útil, y por "injusto" lo contrario. Mas ¿qué digo examinar? ¿a quién podría ocurrir que fuese necesario, sino a aquellos filósofos que pudieron afirmar cosa semejante? ¡Cómo! uno que no se cure, o se cure muy poco de la moralidad, propone como útil una acción a otro, que no acepta el consejo, diciendo que no la encuentra justa; con el fin de persuadirlo, el primero aduce nuevos argumentos de utilidad; el otro repite que no se trata de eso, que no va a investigar si la acción reportará utilidad o daño, que para abstenerse le basta que no sea justa: ¿quiere decir acaso este hombre: la acción que se me propone no es bastante útil? La cosa es tan extraña en verdad, que aquél para quien

fuese nueva, tendría razón para preguntar si realmente ha existido alguien que la haya dicho de un modo terminante, o si somos nosotros quienes la hacemos decir al sistema por vía de inducción. Pero hela aquí expresada terminantemente por Bentham, a propósito del juicio de Arístides sobre el hermoso proyecto de Temístocles de incendiar las naves de los Griegos aliados de Atenas, que se encontraban reunidas en Pagasa, y esto con el fin de procurar a los Atenienses el dominio sobre toda la Grecia. *Aquéllos*, dice, *que de la lectura de los* Oficios *de Cicerón y de los libros de los moralistas platónicos han deducido noción confusa de lo útil como opuesto a lo honesto, citan con frecuencia el dicho de Arístides acerca del proyecto que Temístocles quiere revelar a él solo. El proyecto de Temístocles es* utilísimo, *dice Arístides al pueblo ateniense congregado, pero* injustísimo. *Creen encontrar aquí manifiesta oposición entre lo útil y lo justo. Error: no hay más que balance de bienes y males.* Injusto *es una palabra que presenta el conjunto de todos los males que proceden de un estado de cosas en el cual no pueden fiarse los hombres unos de otros. Arístides pudo decir: —El proyecto de Temístocles sería útil por el momento, y dañoso para lo futuro; lo que nos haría adquirir, no es nada en comparación de lo que nos haría perder* [1]. Hasta tal punto puede llevar una preocupación sistemática a un hombre

[1] *Traités de Législation civile et pénale, extraits des manuscrits de J. Bentham*, par Et. Dumont; *Principes de Législation*, chap. v. — Otro escritor célebre y merecidamente por más de un título, G. B. Say, repite y

de ingenio y observador diligente cuando quería. Ni siquiera echa de ver que, llamándose en el caso sobre que argüía, no *útil* sencillamente, sino *utilísimo* al proyecto de Temístocles, su interpretación haría decir a Arístides: El proyecto de Temístocles es utilísimo, pero dañosísimo. Y los Atenienses por *utilísimo* hubieran debido entender: *útil por el momento, y dañoso en lo futuro.* Si, como indica Bentham, se supone apócrifo el hecho, considerándolo sencillamente como ejemplo hipotético, puede afirmarse sin vacilar que a cualquier multitud que posee un idioma en el que existan los vocablos *útil* y *justo,* si se propone el asunto en aquellos términos, entendería que se le habla de dos cualidades diversas. Para llegar a persuadirse de que utilidad y justicia son un mismo concepto, con la única diferencia del más o el menos, es necesario largo y perseverante estudio en hacer parecer a uno mismo lo que no es, y olvidar lo que es; estudio del cual no es capaz la multitud. Y si se pregunta con qué razón una multitud cualquiera, o, en otros términos, el sentido común admita y tenga por firme esta distinción entre los dos conceptos de utilidad y justicia, la respuesta va incluída en

---

hace suya esta extraña interpretación. *Essai sur le principe de l'utilité.*

Sin grave error de memoria no es posible hacer *deducir de la lectura de los* Oficios *de Cicerón la noción confusa de lo útil como opuesto a lo honesto,* porque allí se cita el hecho para deducir la consecuencia contraria: *Maneat ergo, quod turpe sit, id numquam esse utile,* III, 12. Y en la terminación de este libro III, en que precisamente se trata de las relaciones de lo útil con lo honesto: *Utilitatem nullam ese docuimus, quæ honestati esset contraria,* 35.

la pregunta: son dos conceptos, como son dos vocablos. Uno es el concepto de una ley de voliciones y de actos, fundada en la naturaleza de los seres; el otro es el concepto de la aptitud de las cosas diversas para producir estados agradables del ánimo. Y como todos los hombres aplican muchísimas veces estos conceptos, y la mayor parte de ellas separadamente; y como se puede pensar, y se piensa en efecto, en la justicia de una acción, sin pensar poco ni mucho en su utilidad, y viceversa, nada hay para el común de los hombres que lleve a dudar de la duplicidad de estos dos conceptos y a perder de vista una distinción tan manifiesta y constante entre dos objetos del pensamiento.

Pero si dijésemos que hasta Bentham entendía esto en el fondo, como el pueblo de Atenas y como todos; que hasta él mismo comprendía la justicia como esencia distinta de la utilidad, y con atributos propios que no pertenecen a aquélla, ¿sería nuestra refutación una temeridad? De ningún modo, porque no es necesario suponer nada: la afirmación es suya, habiéndola hecho en un momento de distracción. Distracción algo grave en verdad, porque aparece poco después de haber afirmado lo contrario; pero no es maravilla que cualquiera se distraiga con facilidad en aquello que no tiene verdaderamente en el ánimo. En una nota al párrafo citado, después de decir que un historiador inglés ha demostrado la falsedad de la anécdota, añade: *Plutarco, que quería honrar a los Atenienses, se hubiese visto muy apurado para conciliar con este noble sentimiento de justicia la mayor parte de su historia.*

¡Noble sentimiento de justicia! ¿Qué dice ahora? Debería decir sentimiento de utilidad, si no se trata de otra cosa que de *balance de bienes y de males*. ¿Qué tiene que ver aquí la nobleza del sentimiento? Rechazar un proyecto *que haría perder incomparablemente más de lo que haría ganar*, es sin duda determinación preciosa; pero ¿qué razón hay para llamarla noble? No querer comprar en gran cantidad una mercadería cuando se prevé que ha de bajar de precio, ¿lo habría llamado Bentham noble sentimiento? Y si la justicia, para el que no se deja arrastrar por las palabras sino que indaga su significado íntimo, no quiere decir otra cosa que utilidad, ¿por qué aplicar a una denominación la cualidad que no se aplicaría a la otra? ¡Singular palabra es ésta de "justicia", que no queriendo decir nada por sí misma, y no siendo más que medio indirecto e impropio de significar una cosa, puede recibir título bellísimo, que no se aplicaría bien al nombre mismo de la cosa! ¡Título que en moral no significara nada, jamás habría podido pensarse en aplicarlo a ningún sentimiento, a ninguna acción humana, no siendo la justicia otra cosa que utilidad! ¿Cómo se explica tamaña confusión? Ya lo hemos dicho. Bentham creía en el fondo que la justicia tiene objeto distinto de la utilidad, y que precisamente por esto, el amor de la justicia es un sentimiento noble; y lo que tenía en el fondo, brotó al fin. *Habemus confitentem... virum bonum.* Es que la honesta naturaleza y el recto sentido del hombre, escapando de la triste horca del sistema, vuelven atrás a la carrera [1].

[1] *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.* Horacio, I Epíst. x, 24.

Si alguno creyese que esto sea refutar a un hombre por palabras escapadas sin meditación y que ni siquiera exigía el asunto, responderemos que la contradicción que hemos hecho notar es, sin duda, relativamente a Bentham, un hecho accidental, puesto que nada le obligaba a decir en una nota lo contrario de lo que quería establecer en el texto; pero hecho producido por causa permanente y fecundísima, esto es, la oposición del asunto con lo que atestigua el sentido íntimo: hecho, por consecuencia, que se reproducirá necesariamente siempre que aquel asunto se ponga enfrente del sentido íntimo. Y nada más fácil, diremos nosotros, que hacer la prueba.

Supongamos que un hombre se proponga, en las circunstancias más favorables que puedan imaginarse, emplear considerable capital en roturar un terreno suyo, hacer grandes plantaciones y construir casas para alojar familias pobres y necesitadas de trabajo, con todos los enseres y animales necesarios para el cultivo; y que este sistema honrado se dirija a un partidario del sistema de la utilidad, diciéndole: ¿Creéis que este mi proyecto esté conforme con la moral? ¿No es verdad que el filósofo reirá de semejante duda? Supongamos ahora que el otro añada: Querría saber también, si realizando este proyecto me procuraría ventajas y se las procuraría a los demás. Se le responderá que, en circunstancias tan favorables, y haciendo bien las cosas, todo hace esperar con fundamento tal resultado. Pero si (hacemos un apólogo) insiste y dice: Quisiera que me dieseis seguridad igual a la que me disteis poco antes con aquella risa más significativa que las palabras; porque, ante

todo, tengo empeño en no hacer nada contrario a la moral, y mucho también en hacer una cosa útil. Reíd, por favor, de esta duda también, y aseguradme de esta manera que es absurdo suponer la posibilidad de un resultado contrario. ¿Qué responde el filósofo? Ha reconocido la distinción entre la utilidad y la moralidad; en dos veces, verdad es, pero la ha reconocido: y así como una repugnancia moral no le permitió, poco ha, admitir que la moral no sea capaz más que de un criterio de probabilidad, así también una repugnancia lógica no le permite ahora atribuir a la utilidad un criterio de certeza. Y esto es reconocer otra vez que la cuestión de la moralidad y la de la utilidad son dos, no una sola expresada en términos diversos.

Continuemos un poco más el apólogo, y supongamos que, realizada la empresa y en el momento de recoger los primeros frutos, ocurra un terremoto que todo lo destruya, salvándose con trabajo el dueño en medio de las ruinas. Todos llamarán desgraciada una empresa que, en vez de la utilidad esperada, ha producido efectivo desastre: ¿la llamará alguien inmoral? Y sin embargo, este juicio debería formular todo aquél que estuviese verdaderamente persuadido de que la utilidad es el criterio de la moral, que el *mérito y demérito de nuestros sentimientos y acciones no dependen de su causa, sino de sus efectos*, para servirme de las palabras de un sustentador de aquella doctrina, noblemente desmentida por su vida [1].

¿Acaso avanzo demasiado? Veamos; porque no es dudoso que podría muy bien eximirse de

[1] De Tracy, *Éléments d'idéologie*, tome v. *Seconde par-*

tan extraña sentencia, diciendo:—No precipitemos nuestro juicio. El sistema prescribe deducirlo de los efectos, ¿podemos decir que conocemos los efectos de aquella empresa? Conocemos algunos, los más inmediatos; pero, *¿algunos efectos* quiere decir lo mismo acaso que *los efectos?* ¿Sabemos nosotros cuántas clases de consuelos y compensaciones podrá encontrar aquel hombre? La misma desgracia, ¿no podrá estimularle a intentar otras empresas, y de éxitos más afortunados, de la misma actividad que emplee para rehacer su capital, obtener más sa-

---

tie du Traité de la volonté: De nos sentiments et de nos passions, ou Morale. Chap. I.

Observando aquella máxima, deberían recíprocamente considerarse inmunes de toda inmoralidad otras acciones, de las que igualmente puede decirse con seguridad completa que juzgarán de modo opuesto los sostenedores de la máxima. Veamos aquí también la prueba en un ejemplo. Un hombre, muy diferente del roturador de poco ha, se propone envenenar a dos personas que odia: a la una, da efectivamente el veneno; a la otra, por feliz equivocación, administra una sustancia inocente y hasta saludable. He aquí dos efectos verdaderamente diversos: buscad al hombre, que para no faltar a la máxima, juzgue diversamente las dos acciones, llamando inmoral a la primera, y a la otra no.

Aplicada la máxima a los sentimientos, da por necesidad los mismos resultados, pero con algo singularmente extraño, porque, pudiendo los sentimientos no producir efecto alguno, la moral, en este caso, nada tendría que decir con relación a ellos. Un hombre, en trance de muerte, desea en su corazón, con odio desesperado, la ruina de un inocente; otro, en el mismo trance, con piadosa benevolencia, desea su salvación: ¿dónde está, preguntaré ahora, el partidario de aquella doctrina, que diga, piense o sueñe que estos dos sentimientos, porque no tienen efecto, no pueden ser llamados morales ni inmorales?

tisfacciones que hubiese obtenido gozándolo y aumentándolo? El placer que puede dar la riqueza, ¿está acaso en proporción necesaria con la cantidad de ésta? Y en cuanto a aquéllos que murieron en la catástrofe, siendo esto lo que más o menos pronto había de sucederles, ¿quién podría decir si fué para ellos peor o mejor morir en aquella ocasión o en otra, tal vez después de dolorosas enfermedades, tal vez de un modo más cruel? Relativamente a un interés más general, ¿quién sabe si el ejemplo que aquel hombre dió, el haber visto, aunque por poco tiempo, tantos campos floridos, donde antes se extendía el yermo, no podrá excitar la emulación, que produzca un aumento de producción y prosperidad que compense y sobrepuje en mucho al capital que sepultó el terremoto?—No es dudoso, repito, que con éste u otros argumentos del mismo género podría suspender su juicio, pero a condición de mantenerle suspenso siempre. Podría esquivar el despropósito, pero a condición de reconocer inaplicable el criterio que propone el sistema. Conclusión a la que se llega sin trabajo, sin fatiga y casi sin notarlo, cualquiera que sea el punto desde donde se le examine.

Al decir que Arístides, en su famosa sentencia, intentó manifiestamente oponer lo justo a lo útil, como cosas que algunas veces pueden ser inconciliables, ¿hemos querido decir que tuviese razón en entenderlo así? Todo lo contrario. Antes bien, creemos con Bentham, aunque por razón asaz contraria, de la que muy pronto hablaremos, que esta opinión no puede proceder sino de *noción confusa* de lo útil y de lo justo. En lo que Arístides, si el hecho es cierto, no se

equivocaba, o para marchar sobre seguro, no se equivocó aquella vez[1], fué en reivindicar el criterior anterior y supremo para la justicia, olvidada perversamente por Temístocles. Pero esto que era bueno lo hizo mal. Quien hubiese tenido nociones bastante claras de lo justo y de lo útil, y por consiguiente, de su relación necesaria, jamás hubiese hecho la extraña concesión de que proyecto semejante pudiera llamarse utilísimo. O habría dicho: Lo que Temístocles osda como utilísimo, sería injustísimo: o fiando en la fuerza de esta segunda palabra, en la repugnancia que los hombres experimentan por vergüenza, cuando no sea por conciencia, a aceptar la cosa con su propio nombre, se hubiese contentado con cambiar la cuestión (como debe hacerse con las que se plantean en falso) y decir sencillamente: Lo que Temístocles propone sería grandísima injusticia, o mejor, abominable maldad.

---

[1] Si hemos de creer a un célebre moralista antiguo que cita Plutarco, y a Plutarco mismo, Arístides profesó y hasta puso en práctica la máxima opuesta a la que se sobrentiende en el juicio que dió sobre el proyecto de Temístocles. He aquí el pasaje de Plutarco en la vida de Arístides.

"Arístides hizo jurar a los otros Griegos el tratado de alianza, y él mismo juró a nombre de los Atenienses, y hechas las imprecaciones contra el que violare el juramento, arrojó candentes pedazos de hierro al mar. Mas en el transcurso del tiempo, viéndose los Atenienses *constreñidos por la índole de los asuntos*" (¡qué abuso de palabras! ¡asuntos que constriñen la voluntad!) "a usar de dominio más absoluto, exhortó a los mismos Atenienses a que descargasen sobre él todo el perjurio, en aquella parte en que tuviese que dirigir los negocios de diversa manera a la jurada. Teofrasto, hablando de este hombre, dice que, a pesar de que en

Pero no es lo mismo decir que entre la justicia y la utilidad no pueda existir verdadera y definitiva oposición y que sean idénticas, esto es, que la justicia no sea otra cosa que utilidad. La primera proposición expresa una de aquellas verdades que, más o menos distinta y firmemente reconocidas, forman parte del sentido común; la segunda es, y lo repetiremos aquí, alteración, transformación de aquella verdad que el sistema tomó del sentido común: porque con el medio que él propone jamás se hubiese encontrado.

En efecto, si se pregunta al sistema cómo se llega a conocer que la utilidad está siempre de acuerdo con la justicia, o para decirlo con sus propios términos, que la acción útil al público refluye siempre en utilidad de su autor y viceversa; si se pregunta, repito, cómo se llega a reconocer esto con tal certeza que de ello se hace

---

todas las cosas domésticas y en los asuntos particulares de los ciudadanos fué justo en alto grado, sin embargo, en los negocios públicos hacía muchas cosas según la constitución y circunstancias de su patria, como si éstas *exigiesen que frecuentemente se debiese usar de injusticia.* Así es que el mismo escritor refiere que, consultado acerca del transporte del dinero de las contribuciones públicas de Delos a Atenas, y siendo los de Samos los que lo insinuaban, contestó que ciertamente la cosa no era justa, pero sí útil."

He aquí un *pero* que desempeña oficio muy diferente del otro. Y es cosa extraña que Plutarco, que refiere en la *Vida* misma el consejo que dió a propósito del proyecto de Temístocles, y estos otros, nada dijese de contradicción tan enorme. Y más extraño aún que Plutarco continuase citando y celebrando aquel primer consejo, como prueba de la severa y alta moralidad de Arístides, y hasta llamarle, en ocasiones, el justo por antonomasia, como si la historia verdadera o falsa no refiriese de él ninguna otra cosa.

fundamento y regla de la moral, el sistema responde, como se ha visto, que se lo enseña la experiencia. Pero también se ha visto que de la experiencia, por vasta y prudente que sea, no puede deducirse ninguna consecuencia cierta relativamente al porvenir, y por tanto, ninguna regla cierta para la elección de acciones. Después de esto, no es necesario ciertamente examinar cuál y cuánta haya de ser la experiencia, sobre la que pretende fundar el sistema lo que llama su principio. Mas, para ver con qué ligereza procede en todo, por natural condición suya, no será inútil observar con qué poco se contenta, hasta en lo que sería de todo punto insuficiente lo mucho ¿qué digo? todo lo imaginable de aquel género. ¿Qué es la experiencia que poseen, sea directamente, sea por transmisión, aquéllos que creen poder deducir tal consecuencia? y supongo que sean aquellos que la tengan en mayor grado. Es el conocimiento del cortísimo número de acciones humanas, relativamente a las que han tenido lugar en el mundo, y de un número de sus efectos incomparablemente menor; porque, ¿quién sabe cuán numerosos, mediatos, dispersos, lejanos y heterogéneos pueden ser los efectos de una acción humana? Efectos de los cuales una parte, sabe Dios cuál y cuánta, no se ha realizado aún; porque, como dijimos antes, ¿quién podrá asegurar que ha terminado la serie de los efectos de una acción, por antigua que sea? Y con medio semejante, ¿habrían llegado a descubrir una ley relativa a todas las acciones pasadas, presentes y futuras? ¡Qué! ni siquiera habrían podido pensar en buscarla; porque deducir de lo particular a lo general, que es el paralogismo funda-

mental del sistema, ni siquiera sería error posible, si el hombre no consiguiese, por medio totalmente diferente, la idea de lo general, que por aquél no podría conseguir. La verdad que pretenden haber obtenido por la experiencia la encontraron establecida, y *ab inmemorabili,* en el sentido común.

El sentido común dice realmente que la utilidad, en último grado, no puede estar en oposición con la justicia. Y lo dice, no por efecto de observaciones que nunca podrían llegar al último grado, sino por deducción inmediata, obvia, y hasta diré cuasi inevitable del concepto de justicia. En este concepto encuéntrase comprendido el de retribución, esto es, de recompensa y de castigo; y el concepto de justicia se resolvería en contradicción monstruosa, o por mejor decir, no sería posible, si la retribución hubiese de realizarse al revés, y de las obras conformes con la justicia hubiera de venir definitivamente daño, que es lo mismo que decir castigo, a su autor, y viceversa. Mas ¿cómo y por qué razón, del sencillo conocimiento de esta acción, el sentido común llega con tanta confianza a deducir y creer que deba realizarse de hecho? Ocurre esto porque el concepto de justicia se manifiesta al conocimiento como necesario, y por tanto no puede entrar en el sentido común que deje de serlo, en lo tocante a la realidad a que se refiere, y se refiere con igual necesidad: porque si bien puede pensarse en la justicia, sin hacer ninguna aplicación especial, no se podría pensar en ella suponiéndola privada de toda aplicación. Y no sucede así porque el común de los hombres reconozca por reflexión y asegure expresamente que lo que es necesario en

un modo, jamás puede ser contingente en otro; sino porque conocido una vez el concepto como necesario, continúa naturalmente y sin estudio, sin necesitar siquiera la palabra, considerándolo como tal en las aplicaciones que de él tenga que hacer. Pregúntese a un hombre rudo, pero que no carezca de buen sentido, por qué razón no podría suponerse una combinación de cosas por la cual, en determinado caso, de obrar rectamente, pudiese resultar daño estable y definitivo, y de obrar inicuamente estable y definitiva ventaja. Probablemente responderá: no puede ser, porque entonces no existiría la justicia. Y será respuesta tan concluyente, cuanto fué irracional la pregunta, pregunta que sobrentiende no sé cuál de dos cosas igualmente absurdas: o que el concepto de justicia no induce necesidad, o que en la realidad pueda encontrarse lo contrario de lo que es necesario por esencia.

No quiere decir esto ciertamente que todos los hombres tengan siempre presente tal verdad; que haya sido y sea siempre regla de sus juicios; que haya sido fenómeno extraordinario oír a alguno llamar injustísima y utilísima a la misma cosa. Ésta, como todas las verdades morales, se opone en la práctica a las pasiones y a las incoherencias parciales y accidentales de los hombres. No es, por tanto, maravilla que los resultados temporalmente prósperos de tantas acciones injustas, y los adversos de tantas justas y hasta heroicas, nos lleven alguna vez a dudar de esta verdad, y hasta a negarla en momentos de ira, olvidando que en la idea de retribución no se comprende precisamente que haya de realizarse en el momento que nosotros queramos. Pero es una de aquellas verdades que, expre-

sando relación necesaria e inmediata entre dos objetos de los más fácilmente presentes a cualquier inteligencia, no dejan a ningún filósofo tiempo ni espacio para buscarlas, ni podría perderlas de vista la humanidad, como no olvidase los objetos mismos. Mientras vivan en la mente del hombre los conceptos de justicia y de utilidad, permanecerá el de su final y necesaria concordia, en medio de sus olvidos parciales y de las negaciones inconstantes, perpetuo y subsistente en el sentido común.

De aquí precisamente obtiene el sistema toda su aparente fuerza, como también todos los errores de la verdad que altera. Apoyados en este sentimiento universal, dicen sus partidarios a los que lo combaten: O la palabra "justicia" a que tanto valor dais que, quitándola, os parece que desaparecerá toda idea de moralidad, significa algo definitiva y necesariamente útil; y en este caso, ¿por qué la oponéis a la utilidad que nosotros proponemos como verdadero criterio de la moralidad?: o creéis que significa algo que en último extremo pueda resultar dañoso, y por tal razón queréis separarla de la utilidad; en este caso vosotros sois quienes suprimís verdaderamente la moralidad, poniéndola en contradicción con la naturaleza humana; porque si existe algo cierto en el mundo, es que el hombre no puede querer su propio daño.

Pero la respuesta es fácil. Ciertamente creemos que la justicia sea útil, o, en otros términos, que la justicia de las acciones sea causa de utilidad para sus autores. Mas precisamente por esto, precisamente porque no podemos creer que la cosa y su utilidad, que la causa y el efecto sean lo mismo, no podemos creer que se con-

fundan la justicia y la utilidad. Oponemos la justicia a la utilidad, no como dos cosas inconciliables, sino como la norma verdadera y racional en este caso, a otra que no es aplicable. Y no ya porque sea falsa en sí misma; que, antes bien, es la verdadera y racional norma de la prudencia, que se contenta y debe contentarse con la mera probabilidad: pero que es norma falsísima cuando se aplica a la moralidad, que queda reducida a palabra vacía de sentido, si no tiene criterio de certeza. Suponiendo vosotros arbitrariamente, y sólo porque vuestro sistema lo necesita, que, por justicia, no puede entenderse más que la utilidad o algo que sea contrario a ésta, nos intimáis a elegir entre esta supuesta identidad y esta supuesta oposición. Mas nosotros pasamos por medio de vuestro dilema, diciendo: ni lo uno ni lo otro: más aún, al contrario de lo uno y de lo otro, esto es, distinción y concordia. Distinción, porque son dos nociones; concordia, porque son nociones que tienen relación necesaria entre sí.

Mas ¿a qué hablar del conocimiento de una verdad y de cómo podía conseguirlo el hombre por la propia razón? La concordia final de lo útil con lo justo, en la que creía en abstracto, sin poder descubrir el modo, y como obligado solamente por la fuerza de aquella misma noción; esta concordia la dejó explicada la revelación, enseñando cómo puede llegarse a la verdadera felicidad por medio de la verdadera justicia. Y así lo enseñó, no a una escuela de filósofos, sino a los pueblos; dió nueva forma a esta verdad en el sentido común; y lo hizo así con su manera especial, esto es, vulgarizando los conocimientos, haciéndolos elevadísimos. Así es

que el sistema formado (o reformado, que aquí es lo mismo) en la *luz admirable*[1] del cristianismo, encontró aquella verdad, no ya dispersa y vaga o como envuelta en el sentido común, sino expresa y firme en la enseñanza, y, por decirlo así, en el sentido común cristiano; y para apropiársela, tuvo que mutilarla, separándola de su condición esencial. Quitó de la cuenta la cifra de la vida futura, y la cuenta no resulta, o por mejor decir, no hay medio de hacerla. Por esta razón se ha conservado en las religiones falsas, y tal vez con más vigor que cualquiera otra tradición, aunque alterada de diversas maneras, la de una vida futura, en la que se realice la final e infalible retribución. Tradición a que se abrazaban estrechamente, cualquiera que fuese su forma, como auxiliar poderoso a la necesidad racional de creer en la concordia de la utilidad con la justicia: auxiliar poderoso y cuasi necesario contra la fuerza de tantos hechos, que, en el estrecho círculo de la vida actual, puede parecer que la desmienten abiertamente. Ejemplo notable de ello nos ofrece un filósofo de la antigüedad, que ciertamente hubiese podido, lo mismo que cualquier otro y más que otro, prescindir de semejante auxilio, si hubiera existido medio: hablo del Sócrates de Platón en el *Georgias*. Después que, con su profunda dialéctica, con aquel admirable giro de argumentos hacia conclusiones tan irrebatibles como inesperadas, hubo sostenido sucesivamente contra tres adversarios, que en este mundo nunca puede obtenerse de la injusticia verdadera

[1] *Qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum.* Petr., 1ª Epíst., II, 2, 9.

utilidad; y después de reducirles a no saber qué decir, se para como poco satisfecho de su victoria, y añade que *descender a las tinieblas con el alma cargada de iniquidad es el mayor de los males.* Y preguntando al último interlocutor si no quiere saber la razón, y contestándole que sí, prosigue: *Oye, pues, como suele decirse, una bellísima historia, que temo ha de parecerte fábula; mas yo la tengo por historia verdadera, y como tal te la refiero.* Y pasa a referir la para nosotros pobrísima fábula en efecto, pero que a quien estaba privado de las luces de la revelación podría parecer excelente (diría casi con razón, si existiese verdadera razón fuera de la verdad); esto es, la de Minos, Radamanto y Eaco. Y él mismo expresa este sentimiento, añadiendo: *Esto no te parece otra cosa que cuento de mujercillas, y ningún caso haces de él: no me causaría maravilla si, a fuerza de buscar, pudiera encontrarse algo mejor y más verdadero.*

Dije antes que, suprimida de la cuenta la vida futura, ya no hay medio de hacerla. Y en efecto, implica contradicción querer hacer resultar la felicidad, esto es, un estado idéntico y permanente del ánimo, del balance de los momentos diversos y sucesivos del mismo ánimo. Figurémonos, para hacer una extraña hipótesis, que un hombre pudiese reconocer y comparar los momentos agradables y dolorosos de una vida entera, y encontrarse los primeros superiores a los segundos en número e intensidad. De esta comparación resultaría una cantidad reunida, un residuo neto de momentos agradables; pero vista esta reunión por la mente, a la cual los diversos y separados momentos pueden estar presentes a la vez como objetos ideales, y, por tanto, inmu-

nes de las leyes del tiempo; por la mente, que en ellos contempla la unidad de la esencia, en cuanto son agradables, y los refiere a la unidad del sujeto en que han ocurrido de una manera múltiple; esta reunión, repito, no habría existido verdaderamente en la realidad de aquella vida, compuesta de momentos sucesivos, y en parte heterogéneos. ¿Dónde, pues, podría colocarse la felicidad de una vida temporal, por mucho que se quiera restringir, achicar, alterar, en suma, el sentido de la palabra "felicidad"? No en la agregación de momentos agradables, que, en cuanto es agregación, no es realidad, sino relaciones que ve la mente; no en alguno de los momentos reales, porque cada uno no sería más que parte de la felicidad que se busca. La felicidad no puede realizarse fuera de un presente que comprenda el porvenir, en un momento sin fin, esto es, en la eternidad. Solamente la religión puede darnos una especie de felicidad hasta en esta vida mortal, por medio de una *esperanza llena de inmortalidad* [1]: esperanza que unifica, en cierta manera, en el mismo contento [2] los instantes más opuestos y diversos, haciendo ver en todos igualmente un paso hacia el Bien infinito; *esperanza que no puede engañar, porque está unida con la caridad infinita difundida en los corazones* [3]; esperanza que, aquel Bien infinito que promete para lo por-

---

[1] *Et si coram hominibus tormenta passi sunt, spes illorum immortalitate plena est.* Sap., III, 4.

[2] *Expectatio justorum lætitia.* Prov., X, 28. *Spe gaudentes.* Rom., XII, 12.

[3] *Spes autem non confundit; quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Ibid., V, 5.

venir, lo hace gustar en el presente, y, aunque en medida limitada y por ensayo, con efecto que ningún sentimiento que tenga término finito puede producir [1]. De esta manera, la justicia misericordiosa de Dios predomina hasta en el tiempo, en el que no se cumple: porque si es decreto de sabiduría y bondad que el hombre cuya justificación no es pura ni perfecta en esta vida, sufra para limpiarse y combata para crecer, repugna que sea verdaderamente infeliz; repugna que la adhesión de la voluntad al Bien infinito comunicado al alma, no produzca gozo que supere al dolor ocasionado por la privación de cualquier otro bien [2]. *¡Cosa admirable!* dice Montesquieu; *la religión cristiana, que parece no tener otro objeto que la felicidad en la otra vida, nos hace felices también en ésta* [3]. Reflexión ingeniosa sin duda; pero meditando más aún hemos de decir: Cosa natural.

Probablemente se nos objetará aquí que el sistema de la utilidad nunca ha tenido la pretensión de procurar a los hombres felicidad perfecta e inmune de los males producidos por la necesidad física; que su asunto, mucho más modesto, no es otro que dirigir sus consideraciones al fin de conseguir la mayor utilidad en cuanto pueda depender de él; que de lo demás, considerado en sí, esto es, dejando a un lado las opiniones particulares que uno u otro de sus partidarios puede añadirle, no niega de ningún modo

[1] *Pax Dei, quæ exsuperat omnem sensum.* Philip., IV, 7.

[2] *Sicut abundant passiones Christi in nobis, ita et per Christum abundat consolatio nostra.* 2ª Corint., I, 5. *Quasi tristes, semper autem gaudentes.* Ibid., VI, 10.

[3] *Esprit des lois,* lib. XX, cap. III.

la posibilidad de la vida futura, en la cual reciban otra retribución las obras realizadas en ésta; y tanto no lo niega, que ni siquiera penetra en esta materia; que, por consecuencia, a quien crea poder admitir, bien como opinión humana, bien como dogma religioso, esta vida futura, el sistema se lo permite ampliamente.

Extraña palabra en un sistema filosófico. ¡Permitir! ¡Permitir lo que es inconciliable con él mismo! Pero éste es uno de tantos ejemplos de la inseguridad, de la desconfianza en sí mismo, del escepticismo, en suma, que en todas las doctrinas morales que prescinden de la revelación, se esconde bajo el lenguaje más afirmativo y el aparato más solemne de demostración. La razón, que no conoce estas condescendencias, no permite que se admita una vida futura sino a condición de rechazar este sistema. Porque, en verdad, admitir una vida futura en que sean premiadas o castigadas las acciones de la vida presente, es admitir una ley moral según la cual y en virtud de la cual tenga lugar semejante retribución; y admitida la tal ley, todo el sistema de la utilidad se derrumba en el momento. No puede tomarse por criterio de la moralidad un cálculo conjetural de utilidades y daños posibles en esta vida, sino aquella ley. Admitir la vida futura es reconocer que la utilidad y el daño definitivo, de los que este sistema quiere que se obtenga la regla del obrar, están fuera de la vida presente, y, por tanto, que existe contradicción en raciocinar como si se encontrasen en ésta. Es reconocer que el efecto más importante de las acciones humanas, en cuanto a sus autores, no tiene lugar en este mundo, y que, por tanto, es contradictorio un sistema que, pretendiendo

fundarse solamente en el cálculo de los efectos, prescinde en seguida del más importante, más aún, del único importante, puesto que es el último de todos y no cesa jamás. Es, pues, ilusión creer que sistema tal pueda conciliarse con esta creencia; y para permanecerle fiel, es necesario sostener que la vida futura no es otra cosa que falsa opinión. Bien sé que la mayor parte de los secuaces de este sistema rechazarán con indignación esta consecuencia; pero debemos decir aquí también: o renunciar al sistema, o renunciar a la indignación.

Tal es la idea de la moralidad revelada por el Evangelio, que ningún sistema de moral formulado después (exceptuando quizá aquéllos que niegan abiertamente la moralidad) ha podido prescindir de tomar algo de ella. Brevemente observaremos este efecto en este mismo sistema, que se separa de la moral del Evangelio en dos puntos tan esenciales como son el principio y la sanción.

Los diversos sistemas de los filósofos del gentilismo no proponían, al menos directamente, al que quisiera adoptarlos y seguirlos, otra felicidad que la suya propia. La virtud de los estoicos era en el fondo egoísta, como la quietud de los epicúreos y la sensualidad de los cirenaicos. El sistema de que tratamos, formado o reformado, como ya hemos dicho, en la luz del cristianismo, al sonido de aquellas divinas palabras: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* [1], y: *haced a los demás lo que queréis que os ha-*

[1] *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Matth., XIX, 19.

gan a vosotros [1], vióse obligado a extender a todos los hombres las ventajas que aquéllos restringían a sus discípulos, y a proponer al individuo el bien ajeno como condición del propio. Este mejoramiento parcial, si así puede llamarse, lejos de robustecer el sistema utilitario, no pudo menos de hacer resaltar más vivamente su intrínseca e incurable contradicción.

En efecto, ¿por qué después de haber sentado sus autores que la utilidad era el principio, la razón suficiente y única de la moralidad (sin lo cual no existiría el sistema, ni siquiera en apariencia), no dijeron que toda utilidad, sin investigar de quién sea, es moral por su propia naturaleza que debieron sostener como consecuencia? ¿Ha ocurrido jamás a ninguno de los que ven moralidad en la justicia, decir que la justicia es moral o no según a quien se hace? ¿Por qué, repito, distinguieron aquellos autores, no dos grados, sino dos géneros de utilidad, una que no es moral por sí misma, esto es, la utilidad del que obra, y otra que es necesaria para hacer moral la primera, esto es, la utilidad general? En su principio, ¿dónde encontraban razón, pretexto, permiso, para tal distinción? Solamente podrían hallar lo contrario; y esta distinción la hicieron porque creían ellos también una cosa que, fuera del cristianismo, podrán ponerla en duda, y hasta negarla talentos nada vulgares, pero que donde reina el cristianismo no es posible dejar de creer: esto es, que algo del hombre pertenece a los demás hombres. Los partidarios del sistema que combatimos, con esta

[1] *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Matth., VII, 12.

distinción, confesaron, y sin advertirlo, que la utilidad, para ser moral, debe tomar la moralidad de otra parte, de algo que le sea anterior y superior, y que, por consiguiente, ella misma no puede ser principio, causa y criterio de la moralidad.

No tratamos de detenernos a preguntar aquí cómo puede el hombre conocer (esto es, prever) la utilidad general y su relación con la privada; porque parece que los mismos defensores del sistema vieron que las palabras *utilidad general* son demasiado indeterminadas o demasiado extensas. Porque si por estas palabras no había de entenderse la utilidad de todos los hombres presentes y futuros, no se sabía de quiénes debieran entenderse; si de todos, se extendían a lo imposible. No creo que exista otra razón para que, pasado algún tiempo, sustituyeran a la utilidad general la del mayor número posible. De todos modos, con esta transformación, el sistema perdió mucha parte de su apariencia de moralidad; y la imposibilidad de la aplicación (lógica por supuesto) continuó siendo la misma.

En cuanto a lo primero, esto es, que la consideración de la utilidad ajena sobre la utilidad diversa del que obra sea lo que da a este sistema apariencia de moralidad, además de que es cosa evidente por sí misma, puede deducirse de la confesión de sus defensores, quienes, al que le niega esta cualidad porque se funda solamente en el interés, contestan como contestaban los primeros: Tendríais razón, si el sistema solamente contemplase el interés del que delibera si la acción ha de realizarse o no; pero atribuirle este único intento, es calumniarlo, puesto que

establece, como condición esencial, el interés de los demás. Ahora bien, ¿quiénes son éstos? ¿Qué cualidad es la que ha podido determinar a los autores y defensores del sistema a tomarles en consideración? Es evidente que en aquella tesis se prescinde de toda cualidad distintiva entre hombre y hombre, y no se ha tenido en cuenta otra cosa que la utilidad, o más bien, el ser de hombre. La fórmula "utilidad general", que en su vaguedad no comprende expresamente todos los hombres, pero que tampoco excluye expresamente a ninguno, podía hacer creer confusamente que aquella condición de la consideración debida a cada hombre como hombre, la mantenía el sistema; mientras que decir que lo que constituye la moralidad de la acción es la consideración a la utilidad del mayor número posible, es lo mismo que sostener que esta consideración se les debe, no porque son hombres, sino porque son los más. Es, por consiguiente, decir que existen hombres a quienes se puede no tener consideración ninguna, y obrar sin embargo moralmente, con tal que constituyan el menor número.

No ignoro que no fué ésta la intención de los que reformaron la fórmula del sistema, sino la de quitarle una condición manifiestamente indefendible, al querer darle sentido claro. Vieron o, más bien, echaron de ver (ya que ésta es una de aquellas cosas que no pueden menos de verse, aunque pueden olvidarse, principalmente al formar un sistema), echaron de ver, repito, que las utilidades temporales, únicas que contempla el sistema, tienen tal naturaleza, que en muchísimos casos no pueden gozarlas unos sin que otros queden privados de ellas, y que, por

consiguiente, tomar en cuenta la utilidad de todos los hombres, sería cosa imposible. Creyeron, pues, suprimir esta contradicción (que, en último caso, no era la única ni la principal) con la sustitución de la utilidad general con la del mayor número. ¿Y qué queda para el menor? Su daño. Podrán quejarse, se les alivia; pero sea el que quiera el daño que reciban, no podrán alegar título alguno en virtud del cual, haciéndoles sufrir, se ofenda a la moralidad. Más aún; si el error pudiese ser consecuente consigo mismo hasta el fin, según este sistema, podría decirse al paciente: Tú eres quien ofende a la moralidad al quejarte de una acción que, uniendo la utilidad del mayor número a la del operante, ha realizado la moralidad misma. Éstas son las consecuencias necesarias e inmediatas de aquella fórmula; y las mejores intenciones del mundo no conseguirán que pueda establecerse nunca como única condición de la moralidad la utilidad del mayor número, sin excluir todos y cada uno de los demás títulos. Porque si se admitiese uno cualquiera, desaparece el principio y el sistema con él; o mejor dicho, aquello de que este sistema ha formado el principio supremo de la moralidad, queda siendo lo que era, es y será: una verdad secundaria, condicional y harto conocida.

En efecto, ¿quién puede dudar que el procurar la utilidad del mayor número posible no sea intento y afecto conforme con la moralidad? Ésta es una de aquellas verdades que nunca se enuncian, porque se sobrentienden siempre. Pero también se sobrentiende siempre que se procure esta utilidad sin hacer injusticia a nadie. Se supone cumplida la condición suprema de la

moralidad; entiéndese alabar la beneficencia, no comprobar la moralidad necesaria; que es cosa moral, no que sea la moral. Y con esta condición queda completamente a salvo la consideración que se debe a todos los hombres. ¿Quiere esto decir que todo hombre, para ser moral, deba ejercitar la justicia con todos los hombres? Semejante cosa no podía entrar jamás en el pensamiento del hombre ni en el pensamiento común de los hombres. Esto quiere decir que todo hombre debe ejercitar la justicia con aquellos con quienes se encuentra en relaciones tales, que por necesidad haya de ser con ellos justo o injusto, sea con acciones, sea con omisiones. De esta manera, como antes dijimos, consérvase por completo la consideración debida a todos; porque siendo la justicia una y absoluta (y no podría suponérsela privada de estos atributos), no puede en ningún caso encontrarse en oposición consigo misma; e implica contradicción que, al dar a uno cuanto se le debe, pueda sustraerse poco ni mucho de cuanto se deba o haya de deberse alguna vez a los otros: mientras que no repugna a la esencia de la utilidad, por ser relativa, que lo que es útil a uno redunde en daño de otro, y hasta de él mismo en cualquier otro momento. En la acción útil existe utilidad; en la justa, justicia; directa y positivamente en cuanto a aquellos que tienen el derecho; indirecta y negativamente en cuanto a aquellos otros que no lo tienen.

Y por esta razón, cuando se quiere alabar el intento de procurar la utilidad de los demás hombres, no se dice, ni hay necesidad de decir, como hace este sistema, la utilidad del mayor número posible. Según el sentido común, cuan-

to mayor es el número a quienes se quiere procurar utilidad, tanto más laudable es el intento, pero es laudable sean muchos o pocos y aunque fuese uno solo. Solamente un loco podría decir: Antes de alabar aquel intento, es necesario averiguar si abraza al menos a la mitad de los hombres más uno. Pero esta misma observación sería rigurosamente oportuna si se hiciere a un partidario del sistema utilitario, modificado ya de la manera dicha, porque según él depende de la mayoría numérica, no ya que el intento sea más o menos bello y la acción más o menos útil, sino que sea o no sea moral. ¿Respondería tal vez que este rigor es pedantesco y que diciendo el mayor número se entiende aproximadamente? En este caso resultaría que la moral es ciencia de mera probabilidad, o lo que es igual, que no es ciencia, como antes dijimos. Y también vimos, dicho sea en honor de los partidarios de este sistema, cuán fácil es hacerles desdecirse y rechazar semejante aserto. Paréceme que solamente podría contestar que esto es pedir lo imposible, lo cual es precisamente la segunda cosa que indicamos; esto es, que con la modificación, el sistema ha quedado igualmente inaplicable. Reconocer el interés del mayor número de hombres, no es más posible que reconocer el de todos: antes bien, es lo mismo con una operación más; supuesto que para reconocer la mayor parte es necesario separar del todo, lo cual no puede hacerse sin conocerlo anteriormente. Pero no es necesario siquiera este argumento. La dificultad primitiva e intrínseca de aplicar el sistema en ésta como en aquélla, como en cualquier forma imaginable, procede de colocar, como coloca, su criterio en una incógnita,

cosa que hemos procurado demostrar de diversas y hasta demasiadas maneras.

Y hasta tal punto puede cegar el afecto a un sistema, que la ventaja principal que los utilitarios atribuyen al suyo es la facilidad de aplicarlo, y aplicarlo universal y adecuadamente. Oigamos al más célebre, si no me engaño, de sus autores, a Bentham. "Partidario, dice, del principio de utilidad, entiendo que este principio es el que aprueba o desaprueba una acción privada o pública, en proporción de su tendencia a producir dolores o placeres, ampliando los términos *justo, injusto, moral, inmoral, bueno, malo,* como términos colectivos que comprenden las ideas de ciertos placeres sin darles ningún otro significado. Y entiéndase que empleo estas palabras *dolor* y *placer* en su significación vulgar, sin inventar distinciones arbitrarias para excluir ciertos placeres o para negar la realidad de ciertos dolores. Nada de sutilezas ni de metafísico. *Dolor* y *placer* es lo que cada cual siente como tal; el campesino como el Príncipe, el ignorante como el filósofo [1]."

¡Increíble parece que un hombre de talento y estudio como fué aquél, pudiese confundir en manera tan extraña el dolor y el placer conjeturados, con el dolor y el placer sentidos! Cierto es que para saber si lo que se siente es dolor o placer, no se necesita a Platón ni Aristóteles. Mas para conocer la suma de dolores o placeres que podrán sobrevenir como consecuencia de una acción, a fin de poder llamarla *justa,*

[1] Tratados de Legislación civil y penal, extractados de los manuscritos de J. Bentham, por Et. Dumont. Principios de Legislación, cap. I.

moral, buena, o lo contrario, no bastan Platón, ni Aristóteles, ni todas las escuelas antiguas, modernas y futuras, ni la humanidad entera, la cual, por otra parte, jamás ha mostrado semejante pretensión. Ha comprendido, cierto es, que la probabilidad de la utilidad o el daño que pueda proceder de una acción, es materia y estudio de la prudencia, pero jamás ha pensado en fundar sobre ello el criterio supremo de la moralidad.

Manifiesto está en el raciocinio de Bentham el paralogismo, que consiste en aducir todo lo contrario de aquello que puede servir a la demostración de la tesis. Exigía ésta que se demostrara la posibilidad de reconocer efectos futuros, y el autor aduce la facilidad, grandísima sin duda, de reconocer un estado actual del propio ánimo.

En cambio, todo lo encuentra oscuro en la idea de obligación: *oscuridad,* dice, *que solamente la luz de la utilidad podría disipar.* Demasiado hemos hablado ya de cuál sea esta luz; y en cuanto a la oscuridad, creo que no se necesitará larga observación para descubrir otra evidente falacia en la prueba que Bentham intenta dar. Para mayor claridad, conviene referir el pasaje completo en que toca este punto.

"Aquél que en cualquiera otra ocasión dijese:—Es así, porque lo digo yo,—a nadie convencería con su raciocinio; pero en lo relativo a la regla de la moral, se han escrito muchos libros en los que no se dice otra cosa desde el principio hasta el fin. Toda la eficacia de estos libros y el creer que prueban algo, no tienen otro fundamento que la presunción del escritor y la aquiescencia de los lectores. Con suficiente

dosis de esto, puede hacerse pasar cualquier cosa. De esta arrogación de autoridad ha nacido la palabra obligación, del verbo latino *obligo* (ligar); y tal y tan oscura nebulosidad envuelve a esta palabra, que para disiparla hanse escrito volúmenes enteros. Sin embargo, la oscuridad continúa como al principio, y no podrá disiparse sino haciendo que penetre en ella la luz de la utilidad, con sus dolores y placeres y con las sanciones y motivos que de ella derivan [1]."

Necesítase en verdad aquí también toda la influencia de un sistema para hacer caer a un hombre nada vulgar en el error vulgarísimo de fijar la atención en algunos hechos que sobresalen de lo ordinario, y que por lo mismo hieren a la vista, prescindiendo de los innumerabilísimos que constituyen precisamente lo ordinario y a los cuales nos referimos cuando se dice colectivamente: el hecho. Miró fijamente a las investigaciones y discusiones de algunos doctos acerca de la obligación, a los *volúmenes enteros* escritos sobre esta materia; y no paró mientes en los millones y millones de consentimientos que diariamente tienen lugar en la aplicación de aquella palabra, esto es, del concepto que expresa; en los millones y millones de casos en los cuales diciendo uno: hay obligación de hacer o no hacer tal cosa, repiten los otros: hay obligación, no porque lo dijo aquél, sino porque ellos lo hubiesen dicho igualmente. No se fijó en los casos más frecuentes aún en que este concepto queda sobrentendido tanto por el que escucha como por el que habla. Que sobre su

[1] *Deontología, o sea de la Ciencia Moral*, etc. Parte 1ª, cap. I.

aplicación broten dudas y opuestos pareceres, ¿quién podría ni querría negarlo? Pero esta inseguridad de un momento, esta oscuridad parcial y ocasional en la aplicación del concepto a los hechos o a lo que ha de hacerse, ¿acaso es condición especial del concepto de obligación? De ninguna manera; es condición del hombre en la aplicación de cualquier concepto. No sabemos de dónde tomar preferentemente las pruebas, porque existen en todas partes, pero nos suministran una muy adecuada los conceptos del dolor y del placer que aduce Bentham. Estos conceptos ¿son en verdad todo lo claro que puede desearse para todos los hombres igualmente? Pero ¿qué acontece en la explicación? Lo mismo exactamente que en la del concepto de obligación; esto es, que existe grandísimo número de efectos que los hombres llaman a una voz agradables o dolorosos; y existen otros en los que unos encuentran placer y otros dolor. *Dolor y placer es lo que cada cual siente como tal;* pero no siempre cada cual siente dolor o placer por los mismos motivos. De igual manera, obligación es lo que cada cual entiende como tal, a pesar de que en todos los casos no entiendan todos igualmente lo que es obligación; y estos pareceres opuestos acreditan, lo mismo que el consentimiento, que todos comprenden la idea. En efecto; ¿cómo podría discordarse jamás acerca de cuándo esté o no esté uno obligado moralmente, si no fuese común la idea de obligación moral? ¿Qué no encontrará la mala fe para escapar de una obligación incómoda? Interpretaciones violentas, falsos títulos de excepción, razones vanas de equidad, imaginarias imposibilidades, pretendidas obliga-

ciones opuestas y superiores, ¿qué sé yo? Pero no creo que ni al maestro más sutil en aquel arte se le haya ocurrido decir jamás:—Me habláis de obligación, ¿qué quiere decir obligación? Se trata de moralidad, y si existe materia en la que importe mucho abrir los ojos es ciertamente ésta. ¿Cómo queréis que un hombre como yo se dirija en tal materia por la autoridad de una palabra *envuelta en densa y oscura niebla?* Examinemos el caso a la *luz de la utilidad;* y cuando me hayáis hecho ver, no con la autoridad de axiomas doctorales, sino con argumentos especiales y concluyentes para este caso, que el hacer yo lo que decís conducirá ante todo a la utilidad general, o del mayor número posible, como queréis, y también a la mía, como es justo, muy dispuesto me encontraré a complaceros.—Todo lo contrario; con los pretextos que van buscando confiesan, y atestiguan, si necesario fuese, que ellos también comprenden maravillosamente qué quiere decir obligación.

He aquí cómo es oscura esta palabra para el común de los hombres. Pero aun cuando se quiera no contar a éstos por nada, y no considerar otros que los autores y estudiosos de los *volúmenes enteros* que tratan de la obligación, ¿podrá deducirse la pretendida oscuridad? Nada de eso. Porque hasta las investigaciones y controversias de aquellos volúmenes tratan de esta aplicación, esto es, de algunas aplicaciones del principio de obligación, y acerca de su razón fundamental, y no acerca de su misma esencia, la cual es, por el contrario, el dato indispensable de las cuestiones acerca de la obligación, como ya hemos observado, e igualmente de

aquellas que atañen a la razón fundamental. No se investiga ni se discute acerca del porqué y el cómo pueda ser el hombre moralmente obligado, sino en cuanto es común el concepto de obligación moral: ésta es condición necesaria para los doctos lo mismo que para los ignorantes. Decir que la duda o la diferencia de opinión acerca de este porqué, prueban que no se tiene concepto bastante claro de la obligación, equivaldría a decir que el hombre no puede conocer claramente, o poseer con certeza, y con certeza legítima, otras verdades que aquellas cuya razón fundamental haya encontrado y reconocido explícitamente. Esto implicaría manifiesta contradicción, puesto que el hombre habría de ser capaz de altísima reflexión, e incapaz de conocimientos sobre qué poder ejercerla. Los libros sobre la obligación que alega Bentham no prueban más la oscuridad de este concepto, que prueban aquellos otros que tratan de la naturaleza y razones del placer la oscuridad de este otro: libros en los que podrán encontrarse también sutilezas; metafísica se encontrará seguramente en todos. Si con argumento tomado de aquella filosofía en que está fundado hasta el sistema moral de Bentham se nos dijese que no es aceptable el paralelo, porque la palabra placer expresa el concepto de una cosa que se siente, y por lo mismo claro por necesidad, contestaremos que la claridad de un vocablo no depende de significar objetos inteligibles por su propia naturaleza. Y el mismo Bentham, al emplear en uno de los pasajes citados anteriormente la palabra *principio* (por citar una que no puede dar lugar a controversia), confiaba ciertamente, y con mucha razón,

que se le comprendería; a pesar de que un *principio* no sea cosa más sensible que una obligación.

No podemos menos que hacer aquí algunas observaciones acerca del origen que atribuye Bentham al concepto de obligación moral, en las frases ya citadas: "De arrogarse esta autoridad nació la palabra *obligación*, del verbo latino *obligo*." Y para que se entienda mejor esta preidea, convendrá citar un párrafo que la precede cuasi inmediatamente, y al cual se refiere.

"Por desgracia los hombres entran en discusión de cuestiones muy importantes, decididos a resolverlas en determinado sentido. Hanse empeñados consigo mismos en considerar ciertos hechos como justos, y otros como injustos. Pero el principio de la utilidad no permite esta perentoria manera de sentencias, y requiere que, antes de llamar reprobables ciertos actos, se demuestre que redundan en daño de la felicidad de los hombres. Esta investigación no es a propósito para el maestro dogmático; por tanto, no querrá tener nada que ver con el principio de la utilidad. Tendrá en cambio otro adaptado a su método, y dirá con seguridad inapelable: Decido que estas cosas no son justas; *ergo* no lo son."

¿Qué argumentos aduce Bentham para demostrar que de esta *arrogación de la autoridad* de sentenciar acerca de la justicia o injusticia de ciertas cosas haya nacido la palabra obligación, esto es, haya entrado en la mente el concepto de obligación moral? Ninguno: lo da por un hecho: y en este caso él es quien viene a decir: Es así, porque yo digo que así es. Y sin embargo, si existe algo que necesite prueba, es

ciertamente un hecho (prescindiremos de la entidad especial de éste que envolvería un concepto tan importante, común y casual); es, repito, un hecho asegurado por primera vez por uno que no fué ciertamente testigo, y que no podría citar ninguno, ni vivo ni muerto; porque ¿dónde se encuentran documentos o tradiciones de una época en la que los hombres no hayan tenido el concepto de obligación moral?

Faltando pruebas de este género, ¿ha intentado al menos Bentham demostrar la necesidad lógica de aquel supuesto origen? Tampoco; y hasta puede creerse que de emprender tal investigación, habría desechado su suposición, al conocer, como no podría menos, que implicaba contradicción.

En efecto, ¿cómo por haber oído afirmar a unos hombres, con cuanta prosopopeya se quiera, que tales y tales cosas no eran justas, hubiesen podido otros inferir, por ligados que estuviesen a la autoridad de aquéllos, que era obligatorio no realizarlos, a no ver o creído ver, si agrada más, relación entre la justicia y la obligación moral? Que un doctor, con autoridad que se atribuye a sí mismo, diga: Decidido que estas cosas no son justas, *ergo* no lo son; y que hombres débiles repitan dócilmente: *ergo* no lo son; es efecto posibilísimo del concurso de aquellas dos causas, presunción por una parte y docilidad por la otra. Mas, para que estos otros avancen y digan: *Ergo* existe obligación de no hacerlas, es verdaderamente necesaria la intervención de otra causa, esto es, el concepto de obligación moral, del que este *ergo* es una aplicación, y del cual ni siquiera hicieron mención los doctores. La sumisión, cuando la razón no

la regula, puede producir efectos miserables y hasta perniciosos; pero no efectos para los cuales se necesita otra causa. Y Bentham (dicho sea con el respeto que merece su talento, pero con la libertad necesaria a la investigación de la verdad) quiso hacer brotar el concepto de la aplicación, del concepto mismo, que equivale a decir: el instrumento depende de la operación; la posibilidad, del hecho; la causa, del efecto.

Que la palabra obligación, en sentido moral, proceda del verbo latino *obligo*, no puede dudarse. Mas para que una palabra derivada obtenga su efecto, que es hacer pensar en una cosa al nombrar otra, es absolutamente indispensable que los elementos necesarios para constituir el nuevo concepto se encuentren indicados en la palabra que se emplea con este intento, o que la mente los haya recibido de otra parte. Ahora bien, la palabra *legare* (ligar) solamente expresa una operación, y sobrentiende, no sólo algo a que se haga operación, sino también algo que la haga. Y de aquí nadie hubiese podido jamás, por medio de tal palabra, imaginar el efecto moral que se entiende por obligación, a no tener idea de algo que pudiese producir este efecto en el orden de la moralidad. Es evidente que la autoridad no es esta idea, como supone Bentham. La autoridad, en cuanto es autoridad, no hace otra cosa que afirmar: es una razón extrínseca al concepto que pronuncia: podrá hacerlo aceptar con razón o sin ella, sin prueba y sin demostración, pero no puede entrar a constituirlo. Si un *doctor dogmático* cualquiera, con el sólo medio de *Ipse dixit*, y sin encontrar preparado en la mente el elemento causal y nece-

sario del concepto de obligación, hubiese dicho desde luego: —Declaro que estáis obligados a hacer o no hacer— habría predicado en desierto: no le hubiesen creído, porque nadie le habría entendido, y no le habrían entendido por falta de materia inteligible. No encontrando en la mente la palabra *obligación* el medio indispensable para recibir significación moral, no hubiese despertado otro en ella que su concepto propio de ligadura material. Mas ¿qué digo? hasta esta hipótesis es absurda: ¿cómo hubiese llegado jamás el mismo doctor al concepto de obligación moral para imponerlo a los otros, sin una causa relativa a él, distinta y completamente diversa de su persona? Y nótese que el autor mismo, cuando quiere hacer brotar, e inmediatamente, aquel concepto de la autoridad del doctor, le hace decir: *Declaro que tales cosas no son justas.* Sin advertirlo, aduce la idea de justicia, y de esta manera viene por una de esas, llamémoslas así, astucias de la verdad, a reconocer implícitamente aquella que, como vamos a observar brevemente, es la verdadera generación lógica del concepto de obligación.

Es un hecho, tan manifiesto como universal, que los hombres aplican la idea de justicia a un género determinado de cosas, y por consiguiente, a otro género opuesto, la idea negativa de injusticia; y esto, por la especial conveniencia que encontramos en las unas, y la repugnancia especial que aparece en las otras. Vemos, por ejemplo, en esta especial conveniencia, natural encuentro, composición y acomodamiento tranquilo de cosas, en cumplir lo convenido, devolver el depósito, respetar la vida, la perso-

na y bienes ajenos, recompensar el mérito, y otras semejantes. Cuando se consideran estas cosas con el poder que el hombre tiene de hacerlas, o no hacerlas, quererlas o rechazarlas, con actos de su libre albedrío, en este caso, lo que con relación al entendimiento era sencilla verdad, conocimiento, toma naturalmente, con relación a esta otra facultad del hombre, la forma de ley. Y he aquí cómo. El hombre se encuentra en estos casos solicitado a la operación de elegir. ¿Entre qué cosas? Entre una que conoce el entendimiento como justa y otra injusta. Ahora bien, existe contradicción en decir que una cosa que se manifiesta al entendimiento como repugnante, pueda llegar a ser conveniente con relación a la voluntad; en otros términos: que una cosa cambie de esencia pasando de ser simplemente conocida a ser querida. Resulta, pues, que de las dos determinaciones entre que se encuentra el hombre en aquellos casos, una sola puede ser recta, esto es, aquélla que está conforme con la justicia.

Y precisamente esta imposibilidad en que el hombre se encuentra para no poder decidirse en justicia más que de una sola manera; el no estar abierto a la rectitud más que un solo camino de los dos del libre albedrío; esta sujeción de la voluntad a un mandato, a una prohibición, a la que podrá faltar de hecho, pero que tiene en sí razón absoluta; esto es, repito, lo que se entiende significar con el término de obligación moral, con el deber, o con cualquier otro vocablo o forma verbal que se emplee para expresar el mismo concepto[1]. Hemos dicho

[1] Rosmini, *Filosofía del Derecho: Sistema moral.* Sec. I, VIII.

cualquier forma verbal, porque para significar un derecho, o (por no vagar en generalidades) para significar éste de que tratamos, no es indispensable un vocablo que represente la esencia directamente y en abstracto, y sea, por decirlo así, su nombre propio. Esto puede llegar a ser conocido mucho después, por medio de observación más prolongada, y por obra, bien de los filósofos, bien de la filosofía que trabaja secretamente hasta en la mente de los hombres que no se dedican a ella. El vocablo es sin duda útil, mas, como digo, no es necesario; y lo prueba que hasta en lenguas en que existe más de uno, continúase en muchos casos expresando el concepto sin recurrir a ellos. Por esta razón es común a diversas y probablemente muchas lenguas de éstas, decir que una cosa no puede hacerse para significar que no es lícita. Es evidente que no quiere decirse que no pueda hacerse de ninguna manera; antes al contrario, se dice en oposición al poder que el hombre tiene de hacerla en efecto: se quiere significar que no se puede hacer y obrar rectamente. Así es, que cuando se ha de elegir entre dos o más partidos diversos y hasta opuestos, pero ninguno de ellos a la justicia, se dice que hay libertad para tomar el que más agrade. ¿Quiere decirse que solamente en estos casos es libre el hombre? Todo lo contrario; quiere decirse que en aquellos casos no le obliga la justicia a tomar decididamente determinado partido. Por esta razón dícese que la justicia quiere, exige, prescribe, manda, permite o no permite y otras locuciones semejantes, que equivalen a decir: existe obligación de hacer o de no hacer.

Esta es la razón sencillísima por la cual el concepto de obligación moral se considera y comprende en todas partes donde se entiende que existen cosas justas y cosas injustas; esto es, donde existen hombres. Es concepto que deriva del de justicia; y no ya lejano, como sucede con otros, y por larga serie de conceptos intermedios, de manera que pudiese permanecer latente por tiempo indefinido, y hasta que apareciese algún gran pensador que, de deducción en deducción, llegase a sacarlo a luz; sino que deriva inmediatamente y, por decirlo así, brota por su propia fuerza. ¿Quién ha podido decir: estas cosas no son justas, o escuchar que otro lo dice, sin sentir inmediatamente dentro de sí mismo que no deben hacerse?

Pero hasta en esto no tarda en contradecirse Bentham, y de la misma manera que antes observamos, esto es, rechazando implícitamente, por la fuerza del buen sentido y del sentido moral, lo que había sostenido por fidelidad a su sistema. Pocas líneas después del párrafo que acabamos de examinar, dice: *Nuestro objeto es hacer resaltar la conexión entre el interés y el deber en todas las circunstancias de la vida privada de los hombres. Cuanto más profundamente se examine el asunto, con tanta mayor claridad aparecerá la concordia entre el interés y el deber.*

He aquí al fin aquella *obligación* (ya que por *deber* no puede entenderse aquí otra cosa, y hasta Bentham muestra entenderlo así, puesto que usa indistintamente los dos vocablos [1]),

[1] Poco después de los argumentos contra la idea de obligación, que hemos examinado, añade: *Es por tanto*

aquella *palabra envuelta en oscura niebla,* hela aquí de pronto, tan clara como puede desearse; ya que, para poder reconocer una conexión, una concordia manifiesta entre dos conceptos, es absolutamente necesario que sean claros los dos. Con un concepto oscuro y nebuloso no puede haber concordia, contraste ni nada. Pero prescindamos de la *obligación,* atengámonos a la palabra *deber,* y veamos qué extrañas contradicciones, relativamente al sistema utilitario, resultan de haberla admitido, como hace Bentham en la proposición citada, sea el que quiera el puesto que le asigne.

Esta proposición implica necesariamente que el concepto del deber sea, no sólo claro, sino conocido con independencia del sistema; el cual, para buscar la moralidad, no lo emplea y hasta lo excluye, sirviéndose y hablando solamente del interés. Luego para buscar la concordia del deber con el interés, es necesario haber obtenido ya por otra parte el conocimiento del deber. Y si *cuanto más profundamente se examine,* esto es, cuanto más lo examine cada cual, *tanto más clara le aparecerá esta concordia,* necesario es que el conocimiento del deber sea completamente común. La proposición implica además que el concepto del deber contenga la verdad;

---

completamente inútil hablar de deberes; el vocablo mismo encierra algo desagradable y repulsivo; y por mucho que se hable de él, nunca llegará a ser regla de conducta. Es evidente que aquí *deber* se entiende como sinónimo de *obligación.*

Esta palabra *deber* se encuentra hasta en el título de la obra que citamos: *Deontología, o sea Ciencia de la moral: en la que se demuestra y especifica la armonía del deber con el interés propio,* etc.

de otra manera, ¿cómo podría encontrarse de acuerdo con el interés al que contempla el sistema como suprema verdad moral?

Ahora bien, quien dice *deber*, dice razón de obrar o no obrar: si se quita esta significación a la palabra, no le queda ninguna. Y dice además una razón moral; puesto que, quitándola de este orden de ideas, la palabra pierde igualmente toda significación.

Resultará, pues, poniendo en relación aquella proposición con el sistema, que tendremos una razón moral para obrar y no obrar, clara, conocida, verdadera, y a la cual no debe acudirse para la elección del obrar o no obrar, en lo que atañe a la moralidad. En cuanto a ésta, ha de seguirse otra norma, la del interés: el deber no existe sino cuando se encuentra de acuerdo con aquél. Su esencia es mandar; y tanto según Bentham, como según la razón de las cosas, manda siempre lo que es justo; según la razón de las cosas, porque es aplicación directa de la justicia, principio supremo de la moral; según Bentham, porque concuerda siempre con el interés, supremo principio de la moral; y a pesar de esto, no debe hacerse ningún caso de sus mandatos. Es una verdad que no puede aplicarse a su propia materia, una regla de conducta (¿qué otra cosa podía ser?) que *jamás podrá ser regla de conducta.*

En estas o semejantes contradicciones han caído todos los demás escritores que, sentando como principio de la moral la utilidad, no han podido menos de asignar un puesto cualquiera a palabras que expresan algunas de las ideas que verdaderamente pertenecen a la esencia de la moralidad. Estas ideas, que entre ellas for-

man bellísimo y tranquilo orden, trasladadas a un orden artificial y aparente de ideas diversas, aparecen en desorden y extraña confusión, viniendo a ser inquietas, perturbadoras, sea el que quiera el puesto en que se les coloque, porque tienen por naturaleza querer el todo. Veamos otro ejemplo.

El que admite el principio de la utilidad, dice otro célebre escritor, *admite también el principio de lo justo y de lo injusto* [1].

He aquí, como antes decíamos, lo que sucede naturalmente, en el curso de la discusión a quien sienta por principio de una ciencia lo que no lo es: admitir otro también y aun otros, lo cual es ponerse en contradicción consigo mismo y con las leyes de la razón. Entiéndese por principio una verdad que incluya virtualmente un orden, un conjunto de verdades relativamente secundarias, que puedan deducirse de aquélla como consecuencias. De aquí que todo principio contempla un conjunto, y comprende una serie entera de consecuencias (todas aquéllas que se deducen de hecho); y existe contradicción en decir que dos verdades diversas pueden ser a la vez principios de una ciencia, esto es, comprender en sí las mismas consecuencias tanto en el número como en la esencia; cuando precisamente por ser verdades diversas, debe incluir cada una las suyas propias, que serán no solamente opuestas, sino diversas de las de la otra.

Bien sé que algunos niegan que todas las verdades de un principio sean tan verdaderas

---

[1] J. B. Say, *Ensayo sobre el principio de la utilidad,* pár. 1.

en la aplicación como el principio mismo; y dicen que no existen principios sin excepción. Pero tan extraña afirmación no tiene otro fundamento, o más bien, otro origen que el buscar el concepto de la cosa en el abuso de la misma. Puede acontecer (y acontece) que uno o muchos den nombre y forma aparente de principio a una máxima más general, más comprensiva de aquello que la verdad exija o permita; y no es dudoso que tales máximas adolezcan de excepciones. ¿Mas sobre qué recaen estas excepciones? ¿Sobre un principio? Ni siquiera imaginarlo: caen sobre una máxima propuesta arbitrariamente, y sin razón, como principio. Obra muy útil sería la de aquél que se dedicase a examinar detenidamente la tal sentencia y pusiese en claro minuciosamente y de continuo su erroneidad. Mas para demostrar la falacia radical (y nuestro propósito no requiere otra cosa) pocas palabras bastan. Pregúntase, pues, si las excepciones que, según algunos, tiene en la práctica todo principio, recaen sobre todas sus consecuencias, o solamente sobre parte de ellas. No podría decirse sobre todas, porque en este caso serían negación de todo principio, no excepción de todo principio. Si, pues, solamente recaen sobre una parte, dedúcese como consecuencia necesaria que, hechas todas las excepciones, queda algo que no tiene excepción. Y esto es precisamente el principio, absoluto por naturaleza, en su esfera legítima. Admitir, emplear la palabra, y negar este atributo al concepto, equivale a decir que existe verdad en predicar de una tonalidad de cosas lo que no es verdadero más que de parte de ellas.

El preservativo natural contra este error, que haría imposible el raciocinio, y que no pudiendo alcanzar a tanto, consigue sin embargo perturbarlo frecuentemente con incalculables consecuencias, sería observar, antes de proponer o de aceptar una máxima, si comprende verdaderamente aquella razón tan general que expresan sus términos. Pero impide usar como se podría y debería este preservativo, que muchas veces es cómodo proponer o aceptar como principio una sentencia de la que pueden deducirse urgentes consecuencias, importando poco que se encuentre o no en los límites de lo verdadero. ¿Y qué se hace cuando llegan otros, que habiendo tomado formalmente la sentencia, exigen que se deduzcan otras consecuencias que no agradan a los primeros? Renegar del *principio* no conviene, porque se necesita para mantener las deducidas por cuyo amor se había propuesto y aceptado. Dícese, pues: —¿El principio? es sacrosanto: no creáis que queremos retractarlo. Mas tened en cuenta que todo principio adolece de excepciones; no existen principios absolutos. Queréis avanzar demasiado con la lógica, y la lógica conduce al absurdo.

Sin duda, cuando se toman los caminos del absurdo. Carácter natural es de la lógica llevar adelante al hombre por el sendero que emprendió.

¿Y cuándo se encontrará una regla para reconocer hasta dónde serán otras tantas verdades las consecuencias de un principio, y desde qué punto comienzan a ser absurdos? En muchos casos, contestan, la encuentra el buen sentido. Pero si el buen sentido está en lucha con la lógica, ¿de qué instrumento podrá servirse para

raciocinar en contra? ¿Qué obligación puede tener el buen sentido de prestar su auxilio en concurrencia de tal naturaleza? ¿Acaso es él quien ha sugerido sentar y aceptar una proposición a que se ha dado el nombre de principio, antes de examinar cuáles sean sus consecuencias lógicas? Abjurar de la lógica (puesto que mutilarla es abjurar de ella) para servir al deseo y precipitación de algunos, es sacrificio que el buen sentido no puede absolutamente hacer.

Ahora bien, volviendo al punto especial en cuestión, siendo imposible subordinar de hecho un mismo y entero orden de ideas y de acciones a dos principios, aunque sean verdaderos; fácil debe ser que quien ha dicho que quiere hacerlo, diga lo contrario en otro momento. Esto ha sucedido en el caso presente. En el mismo escrito y en el mismo párrafo, el autor citado dice: *Solamente el principio de la utilidad manda y prohibe* (creer y obrar) *porque debe resultar bien o mal.* En este momento cedía a las exigencias de la lógica, y a la vez a las del sistema que tiene su forma aparente y su *nomen habes quod vivas*[1] en este exclusivismo. Y para creer él mismo que podía poner juntas dos cosas tan contrarias, vióse obligado a atribuir expresamente la fuerza de mandar o de prohibir a la utilidad, que puede sin duda ser motivo para hacer o no hacer, pero no contiene en su esencia nada, absolutamente nada de imperativo; y a negar virtualmente esta fuerza a la justicia, que manda y prohibe verdaderamen-

[1] Joan. Apoc., III, 1.

te, o es palabra sin sentido, y por tanto inadmisible sola ni acompañada.

Cuando el bien producido viene a ser presa del que no tiene ningún derecho, prosigue el mismo autor, aplicando a la moral el lenguaje de la economía política, *resulta una injusticia; ahora bien, toda injusticia es un mal* (en el sentido de daño); *primero para quien la sufre, y después para la sociedad, porque desalienta para obrar el bien, es contraria a lo que aumenta la suma de bienes, y al mismo tiempo aumenta la suma de males.* ¿Derecho? He aquí otra de aquellas palabras que el sistema de la utilidad no puede admitir impunemente. Verdad es, el derecho tiene por objeto, o, lo diremos así, por materia un bien; pero no nace de la naturaleza ni cantidad de este bien; tanto que, para servirnos de las mismas palabras del autor, un mismo bien, que para unos es materia de derecho, no es para otros más que una *presa.* El derecho, por consiguiente, lleva en sí mismo, donde quiera y como quiera que se le introduzca, una razón propia que no deja lugar a ninguna otra; o es también palabra sin fuerza, y en este caso, ¿a qué emplearla?, o la tiene, y es la de mandar. Y hecho esto, nadie tiene ya nada que hacer.

Toda injusticia es un mal. Sin duda; pero cuando se sabe esto, ¿qué necesidad hay de buscar otra norma para juzgar y regularse, relativamente a las acciones en que está interesada la justicia? ¿Qué necesidad hay de lanzarse al porvenir, para adivinar la utilidad o el daño que resultará de una acción, cuando hay medio de saberlo, esto es, el ser ella misma justa o injusta? Con esta concesión, que ciertamente no es

exorbitante, y sí naturalísima por parte de un hombre honrado como fué el autor que citamos, viene a reconocer que, aunque la utilidad sea la que constituye la moralidad de las acciones (lo cual no concedemos en manera alguna), el criterio de la moralidad de las mismas, debería tomarse de la Idea de justicia. ¡Tan fuerte y poderosa es la fuerza de las palabras que expresan principios verdaderos como éste!

No pretendo decir que siempre y necesariamente produzcan este efecto. En otro lugar del mismo *Ensayo sobre el principio de la utilidad,* el autor dice solamente que, tanto en las cosas públicas como en las privadas, *lo honesto es lo más útil;* y que si puede citarse algún caso en que una acción contraria a la justicia resulte provechosa para su autor o autores, citarse pueden diez veces más en que resulta lo contrario: deduciendo de esto que *es necesario gobernarse según el éxito más probable, esto es, más seguro y constante, a pesar de algunos ejemplos contrarios.* Verdad es que aquí no concede, pero se contradice. La diferencia que media entre *todo* y *mayor parte,* no es de las que pueden despreciarse porque no caen en la esencia de la cosa. No es diferencia, es oposición. ¿Y dónde? En el dato fundamental del sistema.

Y, digámoslo de una vez, ¿no es verdaderamente deplorable ver escritores célebres y beneméritos por otros títulos, condenados a este perpetuo *Exclusit, revocat?* [1], ¿a eliminar virtualmente la justicia y el deber, por servir a este sistema?, ¿a fijarse, ora en la probabilidad, por-

[1] Terencio. Eun. 1, 1, 4.

que el sistema no puede dar otra cosa; ora en la certeza, porque el asunto la requiere?

¿Y qué estudio, qué trabajo, qué esfuerzo se necesita para librarse de estas contradicciones? Muy poco; sacudir el yugo pesado, pero frágil y postizo, de un sistema arbitrario; dejar, por amor suyo, la justicia en su puesto, en vez de verse obligado a asignarle uno por fuerza; dejar en su lugar la prudencia, en vez de colocarla en una altura solitaria, donde no se consigue mantenerla; no creer, en suma, que se ha construído un edificio nuevo, por abandonar dos cosas tan antiguas.

Hemos concluído; pero no creemos inútil prevenir una objeción, o si se quiere observación, que podría hacerse. Habiendo muerto hace ya tiempo los adalides más célebres de este sistema, y adormecida desde entonces la controversia que promovieron, podría decir alguno que esta cuestión está ya anticuada, y que no era oportuno promoverla de nuevo. Probablemente añadiría que han aparecido otros sistemas, que, al contrario de aquél, sólo hablan de justicia social; pero de una justicia nueva, inaudita, portentosa en lo que pretende como en lo que promete. Sistemas, dirá, que han hecho olvidar aquél acerca del cual tanto hemos hablado, como al soplo de la borrasca desaparecen las ligeras brisas del buen tiempo.

A esto podría contestarse, ante todo, que el no ser ya una doctrina, desde mucho o poco tiempo, argumento de libros y controversias, está muy lejos de constituir indicio seguro de haber cesado o haberse debilitado su eficacia práctica. Hasta puede indicar lo contrario, esto es, que haya conseguido su efecto. Cuando la materia

colocada en la caldera del tintorero ha tomado bien el color, se arroja la tinta. Esta doctrina (como ya indicamos en otro lugar, y como, por otra parte, nadie ignora) no es nueva; antes al contrario, como error práctico, es el más antiguo de cuantos han entrado en el mundo. *Seréis como dioses* [1], fué el primer consejo de utilidad que se opuso a una regla, y regla suprema, de justicia, cual es la obediencia de la criatura al Criador; el más espantoso de cuantos le siguieron como consecuencia, fué aquel otro: *Os es conveniente que muera un hombre por el pueblo* [2]. La utilidad pública fué siempre pretexto para violar la justicia, siendo, como ya hemos indicado, el medio más expedito para sustituir a una cuestión en la que no se encontrarían más que argumentos contrarios y de inmediata reprobación, otra en la que existen en pro y en contra; y argumentos que a quien no reflexiona, y por tanto no distingue, pueden parecer válidos, porque en otro orden de cosas tienen cierto valor. Éste fué, como hemos visto, el expediente que adoptó Temístocles, pero que no inventó él. Y hasta especulativamente, la doctrina que hace derivar la moral de la utilidad, se anunció más de una vez, pero con áridas sentencias, o con aplicaciones limitadas y parciales [3]. Lo nuevo fué únicamente reducirla

---

[1] *Eritis sicut dii.* Genes., III, 5.

[2] *Vos nescitis quidquam, nec cogitatis quia expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo.* Joan., XI, 49, 50.

[3] Entre los escritores que tomaron la utilidad como norma suprema de sus juicios en las cosas políticas, consiguió Maquiavelo el triste privilegio de dar su nombre, en más de una lengua, a tal doctrina, y más aún,

a sistema, con un método llamado, o por muchos creído, científico, y con apariencia, aunque superficial e inconstante, de unidad y universalidad. Y ¿quién sabe cuánta autoridad puede, no solamente dar, sino conservar a un sistema el sostenerlo escritores cuya autoridad en otros asuntos se encuentra establecida y mantenida con justos títulos?

Si hubiésemos de llegar a la prueba de hecho (cosa que, por fortuna, no se exige en una cuestión accesoria), creemos que todo podría faltar menos materia. Ignoro si habrá habido época tan llena como la presente de hechos gra-

---

a determinada y especial aplicación de la misma; puesto que los vocablos derivados de aquel nombre quedaron destinados a significar exclusivamente el uso de la perfidia, y en caso necesario, de la crueldad, con objeto de procurar la utilidad de uno, o de muchos. El juicio implícito en aquellos vocablos, solamente en parte es verdadero. Maquiavelo no quería la injusticia, ni astuta, ni violenta, como medio único y primario para los fines propuestos. Quería la utilidad, y la quería con la justicia o con la injusticia, según le parecía que requerían los diversos casos: y no puede dudarse que su ánimo no se inclinase a preferir la primera. Sin recurrir al testimonio de su conducta política y privada, lo dicho resulta de sus propios escritos: porque si en aconsejar y alabar la injusticia es sutil, en maldecirla y alabar y aconsejar lo contrario es hasta elocuente y algunas veces afectuoso. Buen ejemplo nos dió de ello en el capítulo X del libro I de los *Discursos sobre las Décadas* de T. Livio que tiene por título "Tan laudables como son los fundadores de una república o de un reino, así son vituperables los de una tiranía".

Más lejos de la verdad en todos conceptos se encontró ciertamente la opinión de algunos que no vieron máximas inicuas más que en una obra de Maquiavelo, esto es, en el *Príncipe*, y para justificar al autor dijeron que en este libro no se propuso exponer sus verdaderos sentimientos, sino dar consejos pésimos a los dominadores

ves y grandes, bien en una u otra nación, bien en parte más extensa de la humanidad; pero creo que puede afirmarse, sin contradicción, que no existió ninguna en que los hechos de este género hayan sido, como en ésta, impulsados, movidos, envueltos, modificados y seguidos de debates públicos, o de libros y escritos de todo género, raciocinios, historias, relaciones, memorias, según las llaman, apologías, diatribas, etc. Nunca, como en esta época, tuvo la parte de la sociedad que lee y escribe, oportunidad y deseo de dar a conocer su manera o, más bien, sus maneras de pensar en este asunto. Por

---

de su república para hacerles caer en el precipicio. La excusa sería desde luego peor que la falta. ¡Extraña manera de purificar una enseñanza perversa, convirtiéndola en impostura y asechanza! ¡Y extraña retribución la que debía acarrear ruina e infamia a los discípulos, alabanza y triunfo al maestro! Por otra parte, basta hojear los discursos para encontrar, y no rara vez, alabada y aconsejada la injusticia presumida útil. En el capítulo XXI del libro III, después de haber mostrado con varios ejemplos y especialmente el de Escipión, cuán útiles pueden resultar para el Estado "los actos de humanidad, de compasión, de castidad, de liberalidad", pasa el autor en el capítulo siguiente a investigar cómo pudo Aníbal "con modos contrarios, esto es, con violencia, crueldad, rapiña y toda clase de infidelidades, conseguir en Italia el mismo efecto que Escipión consiguió en España"; y encuentra que una y otra conducta tiene sus ventajas y sus inconvenientes; y deduce "que no importa mucho el modo de conducirse un capitán, con tal que posea virtud bastante que le lleve decididamente al uno u otro procedimiento; porque, como ya se ha dicho, en el uno y el otro existen defecto y peligro cuando no se siguen con virtud extraordinaria". Y quien ignorase que Maquiavelo entiende por virtud habilidad y fortaleza de ánimo, no sabría cómo comprender que la virtud pueda servir a la violencia y cosas

consiguiente, cada cual puede, por medio de este cúmulo de documentos, o sencillamente por medio de sus recuerdos, y también en las cosas del momento, observar si ha existido o existe, con frecuencia o rara vez, el caso de que se haya tomado la utilidad (presunta, no se olvide) como única e independiente razón de la bondad de las resoluciones; si ha sido o es frecuente el caso en que a las quejas y objeciones fundadas (bien o mal, no importa) sobre el principio de la justicia y el derecho, se haya creído y crea responder categórica y triunfalmente diciendo que el daño sería para pocos y la utilidad para número mucho mayor.

---

semejantes. Y para citar otro ejemplo solamente, en el capítulo XIII del libro II quiere demostrar que "el fraude es siempre necesario a todos aquellos que de débiles principios quieren ascender a los puestos superiores, siendo menos vituperable cuanto más encubierto se encuentra". Y aquí, si no me engaño, vese la razón por qué, en el *Príncipe*, dedicado a Lorenzo de Médicis, que precisamente se encontraba en aquel caso (la dedicación lo indica), el *fraude* tenga mucha más parte que en los *Discursos*.

Tan repugnante maraña en los escritos de tan grande ingenio, no procede de otra cosa que de haber puesto la utilidad en el lugar supremo que pertenece a la justicia. ¡Y cuántas cosas admirables no se encuentran como ofuscadas en tan confusa compañía! ¡Cuánta sagacidad en discernir y analizar las razones de los acontecimientos, en ver la concordancia o el contraste entre los intentos del hombre y la fuerza de las cosas! ¡Cuántos consejos noblemente prudentes, cuántos intentos humanos y generosos, en todos aquellos escritos, siempre que rectamente predica o simplemente sobrentiende la justicia! ¡Y qué admirable y fecunda unidad no se habría formado en los conceptos de aquella mente, si de una u otra manera hubiese conservado siempre su puesto el de la justicia!

Otro argumento que tampoco debe olvidarse y que puede exponerse con brevedad, nos lo suministran aquellos mismos sistemas que alguien podría oponernos.

En efecto, ¿qué otra cosa son estos sistemas sino nueva fase del utilitario, aplicaciones nuevas de aquel llamado principio? Verdad es que hablan de justicia, pero ¿qué entienden por justicia? [1]. El goce de bienes temporales repartidos por igual. Ahora bien; hasta los primeros utilitarios estaban dispuestos a permitir que se usase esta palabra y a usarla ellos mismos, con tal que no se la diese otro significado que el de utilidad, y si se quería, no sé qué otro también; pero este otro no había de tener ninguna relación propia, ni podía obtenerla más que de la utilidad o del daño que podían ocasionar las acciones humanas. Pero los que trataron materias, bien de legislación, economía política u otros ramos de la ciencia social, estuvieron muy lejos, como frecuentemente sucede en los primeros pasos, de aplicar a la totalidad de cada una de estas materias el principio sobre que pretendían que debían fundarse. Admitieron *a priori* y sin precaución (porque tenían horror a la palabra) cierto estado de la sociedad, ciertos principios de derecho público y privado, recibidos igualmente por la ciencia y la creencias común; y en la mayor parte de los casos, les subordinaron sus investigaciones acerca de la utilidad.

---

[1] La obra de Godwin, que, si no me engaño, fué la primera de este género entre las modernas que adquirió celebridad, lleva esta palabra en su mismo título: *Inquiry concerning political justice, etcétera. Investigaciones acerca de la justicia política y de su influencia en la felicidad*, Londres, 1793.

Explica esta infidelidad a su sistema y, dicho sea incidentalmente, cómo pudieron encontrar algunos de ellos, en esta o aquella materia, reglas muy juiciosas, muy ventajosos expedientes, colocar en su verdadero punto muchas cuestiones y combatir victoriosamente errores acreditados y dominantes en la práctica. Buscaban la utilidad, pero en estos casos la buscaban en orden de cosas secundario, donde es razonable buscarla, aplicaban la experiencia, la observación de los hechos, pero en los límites de su verdadera autoridad. Cuando después querían ascender de estas verdades secundarias a las más altas y comprensivas, que se llaman principios, encontraban cerrado el camino por una muralla que habían dejado levantar a su espalda, esto es, por una filosofía a cuyo dominio se habían sujetado y que les hacía vagar mucho tiempo sin dirección y correr hacia apariencias, arbitraria y contradictoriamente llamadas principios, sin conseguir tampoco mantenerse en ellas con firmeza.

Los autores de nuevos sistemas, encontrando excelente el llamado principio de la utilidad, o, lo que es igual (si no es más), partiendo de él, sin pensar siquiera que debían y podían partir de otro punto, vieron cuán inadecuada fué la aplicación que hicieron sus antecesores. —A nosotros toca, les dijeron o fué como si les dijeran, a nosotros toca hacer fructificar el gran principio que predicasteis y colocasteis sobre todo, sin comprender su profundo sentido, su extrañeza y su fuerza. Utilidad habéis dicho, y habéis explicado perfectamente que, en último caso, utilidad no significa otra cosa que goce, placer, físico o moral. Muy bien. Goce, pues (en

esta vida, por supuesto), mas para todos y verdaderamente, como exige el principio. ¿Y qué habéis hecho hasta ahora vosotros, economistas y legisladores, para realizar este fin? Os habéis entretenido alrededor de instituciones secundarias y parciales, y habéis admitido su necesidad y conveniencia por la autoridad del hecho material o de la costumbre y opiniones, formadas y arraigadas desde muy antiguo sin duda, mas cuando el gran principio no había aparecido en plena luz y ni siquiera entrado en la ciencia. Habéis buscado cuál sea la mayor suma de utilidad que pueda obtenerse, dadas ciertas instituciones, en vez de buscar, como el principio exigía, cuáles sean las instituciones a propósito para producir la mayor suma de utilidad para todos. Después de esto, dejasteis al individuo el trabajo de combinar su utilidad con la general; lo cual era lo mismo que decir a algunos: Vosotros, a quienes las instituciones sociales aseguran, por privilegio, considerable suma de goces, sacrificad a vuestro interés bien entendido uno más que avidez poco cuerda podía haceros desear. Y a otros muchos: A vosotros, a quienes las instituciones sociales privan de tantos y tantos goces, vuestro interés bien entendido os aconseja que os contentéis con los pocos que os conceden; porque aquellas instituciones tienen tal condición, que podrían perjudicaros más aún si no os contentáis. ¿Es esto aplicar sincera y lógicamente el principio de la utilidad a la sociedad humana? A las instituciones, pues, debe encargarse la grande empresa, no a los individuos que, en la sociedad, tal como está constituída, equivale a decir a algunos que quieren y a muchísimos que no pueden; a instituciones

nuevas que obliguen a los unos y satisfagan a los otros. Y aquí estamos nosotros para proponerlas.

Todo el mundo sabe cómo han sido éstas propuestas, que podían preverse, porque cuanto más fielmente y en grande se intenta aplicar un principio falso, tanto más lejos se está de poder aplicarlo de la misma manera.

Algunos escritores de éstos han negado sin tergiversaciones y hasta con desdén la vida futura. Y también fué este progreso lógico, como antes dijimos, en la aplicación del principio de la utilidad. Proponerla como regla y fin de todas las acciones humanas, y restringirla de hecho al goce de los bienes temporales, dejando después en suspenso si, más allá de la vida presente, existan para el hombre otros bienes y males, es contraste demasiado evidente entre la franqueza de las conclusiones y la duda de las promesas; viniendo a ser lo mismo que si se nos presentase como definitiva una suma tomada al pie de una página de un libro de cuentas, sin saber decirnos si era o no la página última. Que algunos consigan, por decirlo así, dormitar hasta el fin en tal indecisión, puede muy bien suceder; pero que todos se atengan a ella, no es posible. Al multiplicarse el número de secuaces de una doctrina que todo lo reduce a la utilidad, y toda la utilidad en la vida presente, debían, casi por necesidad, aparecer algunos que añadiesen como indispensable postulado que la cuenta termina con la muerte.

Finalmente, si alguien dijese que hasta estas cuestiones son antiguas, porque estos nuevos sistemas han quedado sepultados en el silencio, responderemos en general que, aun cuando no

hubiesen de vivir más que en la historia (y bastante han hecho para ello), nunca es superfluo buscar el origen de opiniones que han encontrado secuaces hasta el punto de haberse intentado que pasen a ser realidad, y realidad vastísima; y responderemos especialmente, que mucho menos superfluo es dar ocasión, a tantos que encuentran extraños aquellos sistemas, de examinar, más a fondo de lo que hemos sabido hacer nosotros, si no nacen directa y casi inevitablemente de una doctrina que tal vez les parece muy sensata.

El silencio a que se apela procede de un hecho, y los hechos no obtienen victoria final, no solamente sobre la verdad, sino que tampoco sobre el error, cuando su razón fundamental permanece viva en la mente, y más aún si permanece inadvertida. Los principios verdaderos y los falsos son igualmente fecundos; con la diferencia de que, al deducir de los primeros, se añade; al deducir de los segundos se muda; y precisamente porque nunca se consigue aplicación que satisfaga a la lógica, se continúa, mientras conservan aquella falsa autoridad, intentando aplicaciones nuevas, sea imaginando otras formas de error, sea reproduciendo en momento oportuno aquellas que algunos creían sepultadas para siempre.

ÍNDICE

Prólogo 7
Al lector 13
I. Sobre la unidad de fe 23
II. Sobre la diversa influencia de la religión católica según los lugares y los tiempos 33
III. Sobre la distinción entre filosofía moral y teología 40
IV. Sobre los decretos de la Iglesia. Sobre las decisiones de los padres y sobre los casuistas 81
V. Sobre la correspondencia de la moral católica con los sentimientos naturalmente rectos 85
VI. Sobre la distinción de pecados en mortales y veniales 90
VII. De los odios religiosos 98
VIII. Sobre la doctrina de la penitencia . 121
1. *Quién ha impuesto condiciones precisas a la penitencia* 122
II. *Condiciones de la penitencia según la doctrina católica* 124
III. *Espíritu y efecto de los actos impuestos a la penitencia* 138
IX. Sobre el aplazamiento de la conversión 148
1. *De la doctrina* 149

II. *De las opiniones abusivas* 159
III. *De la enseñanza* 162
X. De los estipendios del clero como ocasión de inmoralidad 174
XI. De las indulgencias 185
XII. Sobre las cosas que deciden de la salvación y de la condenación 195
XIII. Sobre los preceptos de la Iglesia . . 201
XIV. De la maledicencia 215
XV. Sobre los motivos de la limosna . . 228
XVI. De la sobriedad, abstinencia, continencia y virginidad 245
XVII. Sobre la modestia y humildad . . . 254
XVIII. Sobre el secreto de la moral, fieles escrupulosos y directores de conciencias 267
XIX. Sobre las objeciones a la moral católica deducidas del carácter de los italianos 275

APÉNDICE AL CAPÍTULO III

Del sistema que funda la moral en la utilidad 283

Se han impreso 25 ejemplares de lujo, en papel Conqueror, numerados de 1 a 25, que fueron encuadernados por Julien Leprêtre.

Queda hecho el depósito que previene la Ley núm. 11.723
Copyright by Emecé Editores, S. A. - Buenos Aires, 1944

M. de Sismondi.
HISTORIA DE LAS
REPUBLICAS ITALIANAS
EN LA EDAD. MEDIA.
ALEJANDRO MANZONI.
OBSERVACIONES SOBRE
LA MORAL CATÓLICA.

ESTE LIBRO
SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EN BUENOS AIRES
EL 20 DE ABRIL DE 1944
EN CASA DE
FRANCISCO A. COLOMBO.
LAUS DEO